This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

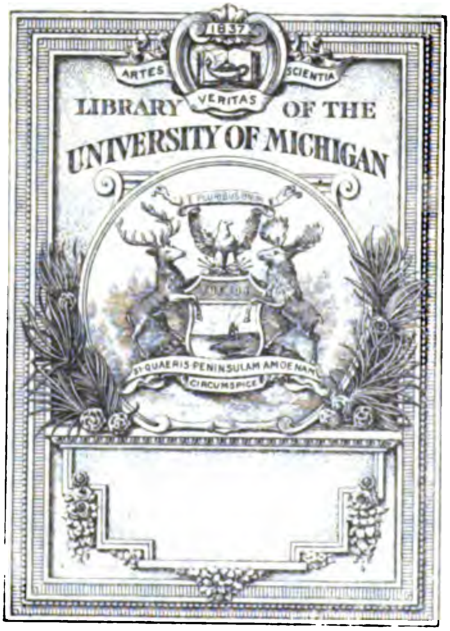
+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

B
3601
.F39

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

84741

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

PAR

LOUIS FERRI

Ancien Élève de l'École normale supérieure de Paris, professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Institut supérieur de Florence.

TOME PREMIER

PARIS

DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR, rue Cujas, 9.

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS, quai des Grands-Augustins, 35

1869

Droits de reproduction et de traduction réservés.

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

84741

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

PAR

LOUIS FERRI

Ancien Élève de l'École normale supérieure de Paris, professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Institut supérieur de Florence.

TOME PREMIER

PARIS

DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR, rue Cujas, 9.

DIDIER ET C^ie^, LIBRAIRES-ÉDITEURS, quai des Grands-Augustins, 35

1869

Droits de reproduction et de traduction réservés.

A LA MÉMOIRE

D'ÉMILE SAISSET

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE PARIS

Hommage d'un Disciple

PRÉFACE

En 1866, M. Domenico Berti, alors ministre de l'instruction publique italienne, adhérant à une proposition de M. Duruy, ministre de l'instruction publique en France, résolut de prendre les dispositions nécessaires pour que l'état des lettres et des sciences en Italie fût représenté à l'Exposition universelle de 1867 par une collection de rapports semblable à celle qui a été publiée par les soins du gouvernement français. Un concours de circonstances, qu'il est inutile de rappeler, empêcha les successeurs de M. Berti de donner suite à ce dessein.

Le travail que je présente au public, primitivement destiné à faire partie de ces rapports, a changé de forme et pris les proportions d'un livre.

Je donnerai quelques explications sur les motifs qui m'ont engagé à le développer et sur l'ordre que j'y ai suivi.

La philosophie italienne de ce siècle est peu connue hors de l'Italie. Les noms de Galluppi, de Rosmini, de Gioberti, de Mamiani, ne sont pas ignorés en deçà des Alpes, mais leurs doctrines n'ont pas été, jusqu'à présent, l'objet d'une étude suffisante dans aucun des pays qui disposent de la publicité européenne. Deux articles de M. Ferrari dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 mars et 15 mai 1844), un article du *Dictionnaire des sciences philosophiques* (Philosophie italienne), les petits livres de M. Débrit (Paris, Meyrueis, 1859) et de M. Mariano (Paris, Baillière, 1867), la lettre de M. Conti à Ernest Naville (Paris, 1863), ont appelé l'attention sur des philosophes trop négligés, mais n'ont pas fait connaître, d'une manière détaillée, leurs ouvrages et leur influence.

Les écrits italiens de Martini (*Histoire de la philosophie*, Milan, 1838, tome II), de M. M. Bertinaria (*Encyclopédie populaire,* publiée par Pomba, Turin, 1846), de M. Bertrando Spaventa (*Introduction aux leçons de philosophie*, Naples, 1862), de M. Conti (*Leçons d'histoire de la philosophie*, Florence, 1865, tome II), de M. Stanislas Gatti, *Mélanges*, Naples, 1862, vol. II) et quelques autres qu'on pourrait ajouter à cette liste, renferment des leçons, des dissertations ou des articles sur le même sujet, mais n'ont pas l'étendue nécessaire pour combler une lacune regrettable.

Quelques-uns même de ces écrivains sont peut-être placés à un point de vue trop spécial pour pouvoir exposer, avec toute l'impartialité désirable, des doctrines qu'ils se sont donné la mission de combattre.

Certes nous sommes loin de nier ce qu'il y a d'instructif

à connaître le jugement que les différentes écoles portent les unes sur les autres; en outre, cette critique mutuelle des systèmes est très-utile en ce qu'elle prépare l'avénement des idées nouvelles et le progrès de la philosophie. Mais il est, avant tout, nécessaire que les doctrines philosophiques soient exposées exactement et connues d'une manière précise en elles-mêmes et dans leurs rapports, afin que la pensée, guidée par l'histoire, puisse s'élever à un point de vue vraiment général et supérieur aux points de vue spéciaux, voir clairement sa propre marche et juger jusqu'à quel point et dans quelle mesure chaque système s'y rapporte et y rentre.

Nous ne croyons pas que la philosophie italienne de ce siècle ait encore été l'objet d'une étude de ce genre et dirigée vers ce but, malgré le mérite des écrivains qui s'en sont occupés. Ainsi l'école hégélienne a porté, dans ces dernières années, sur le mouvement philosophique de l'Italie, dont elle aspire à recueillir l'héritage, deux jugements contradictoires. M. Spaventa, professeur à l'Université de Naples, l'a regardé comme une série régulière de doctrines bien enchaînées. M. Mariano, disciple de M. Véra, l'a, au contraire, considéré comme le produit d'une pensée fragmentaire et sans lien.

Les jugements de l'école sceptique ne nous semblent pas moins sujets à caution. M. Ferrari, dont les articles sur la *Philosophie catholique* en Italie (voyez *Revue des Deux-Mondes* de l'année 1844, mars et mai) renferment cependant le travail le plus sérieux qui ait paru sur Rosmini, soutient que ce philosophe est ultra-catholique dans ses aspirations pratiques; tandis que, dès 1832, ce prêtre illustre écrivait

sur les *plaies* de l'*Église* un livre qui a été mis à l'index. M. Franchi, qui appartient à la même école, place sur la même ligne et combat avec la même force les idées de Rosmini, celles de Ventura et des Scolastiques romains.

Il est clair que ces différents jugements ne peuvent être contrôlés que par une connaissance précise des doctrines qui en sont l'objet.

En nous proposant de la fournir aux personnes qui s'occupent de philosophie, nous nous sommes efforcé de la puiser dans une analyse consciencieuse et détaillée des nombreux ouvrages qui la contiennent. Nous ne nous sommes pas borné à présenter les idées et les opinions qui en font partie ; mais persuadé qu'en philosophie les preuves sont aussi nécessaires que les conclusions, nous avons tâché d'exposer chaque doctrine avec ses démonstrations, sa méthode et son langage : nous nous sommes généralement gardé de mêler la critique à l'exposition ; d'abord parce que, voulant rendre hommage à des penseurs éminents, nous avons cru que le meilleur moyen était de retracer une image fidèle de leurs travaux et d'en séparer tout ce qui pouvait l'altérer ; ensuite parce que l'idée que nous nous formons de l'histoire de la philosophie nous la représente comme un développement de la pensée dont les causes et les directions, toujours liées aux faits et distinctes de nos sentiments personnels, sont les meilleures bases de la critique dont elle est susceptible.

A ce point de vue, la critique philosophique cesse d'être un travail purement subjectif pour acquérir ou, du moins, pour s'efforcer d'acquérir un fondement objectif et impersonnel dans le rapport des systèmes aux conditions sociales.

ainsi que des uns et des autres à l'idéal, qui est le but inépuisable de leur succession.

C'est dans cet esprit et suivant ces règles générales que nous avons conçu le plan de cet Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle. En cherchant à constater les rapports de filiation et de progression qui existent entre les doctrines qui en font partie, nous avons espéré travailler autant pour l'étude de la marche générale de la pensée en Europe que pour la connaissance du développement intellectuel de la Péninsule.

Le regrettable M. Saisset écrivait, il y a quelques années (*Le Scepticisme*, avant-propos), ces mots remarquables : « Il y a de nos jours trois grands foyers philosophiques en Europe ; j'espère qu'avant la fin du siècle il y en aura un quatrième en Italie et un cinquième peut-être en Espagne. »

Nous souhaitons que cette espérance se réalise, et, en considérant le réveil politique de ces deux pays, nous avons presque le droit de dire qu'elle est en voie d'accomplissement. Mais, quelle que soit sur ce point la décision de l'avenir, il est certain que l'Italie a été, pendant le second quart de ce siècle, le théâtre d'un vrai mouvement philosophique, et que la nation qui, à l'époque mémorable de la renaissance, a été le centre de la civilisation, n'a pas reconquis son indépendance et son unité sans l'influence de la philosophie.

Il convient que ce mouvement soit connu dans l'intérêt de la philosophie et de son histoire : car, outre qu'il n'a pas été étranger à la reconstitution politique de l'Italie, ni isolé de la marche générale de la pensée philosophique en Europe, il

ne manque ni de noms illustres, ni de recherches originales et d'enseignements utiles. On y rencontre des polémiques ardentes qui témoignent d'une passion sincère pour les problèmes les plus abstraits de la raison, et l'on y trouve aussi un effort constant et sincère pour déduire de la connaissance des premiers principes les applications sociales.

L'idéal, qui brilla jadis d'un si grand éclat dans le platonisme de Ficin, de Léon l'Hébreu, de Pic de la Mirandole et de François Patrizzi, a reparu, après une disparition plus que séculaire, dans les écrits de Rosmini, de Gioberti et de Mamiani, pour développer, cette fois, dans l'esprit de l'Italie, non le sentiment du beau et les instincts esthétiques, mais la conscience du droit et le désir réfléchi de la justice.

Un nouveau rayon de sa lumière immortelle a pénétré dans les conceptions relatives à l'État comme dans celles qui regardent la Science. La religion n'y est pas demeurée étrangère, et l'Église elle-même a été émue des projets de réforme qui en ont, pour ainsi dire, été le reflet.

C'est qu'en effet ce n'était pas simplement un souvenir de l'idéalisme du moyen âge ou de la renaissance qui, vers 1830, venait tout à coup s'ajouter aux signes nombreux du réveil de la Péninsule, mais une doctrine à la fois antique et nouvelle, profondément enracinée dans les entrailles de la nation et non moins unie aux révolutions du monde moderne. L'idéalisme dont Rosmini est le fondateur se rattahce, comme l'idéalisme allemand et l'éclectisme français, à la racine commune des travaux de Reid et de Kant : car c'est à la fois pour remplacer le sensualisme par

une doctrine plus conforme aux exigences de l'esprit humain et pour résoudre les doutes soulevés par la *Critique de la raison pure* sur la valeur de nos moyens de connaître, que Rosmini et, avant lui, Galluppi ont médité sur l'origine des idées, refait l'histoire et tenté une solution nouvelle de cet important problème.

L'histoire de la philosophie italienne contemporaine est tellement unie au mouvement produit par Kant dans l'esprit philosophique de l'Europe, que le but le plus remarquable, comme le mérite le plus incontesté des travaux de Rosmini en métaphysique, est assurément d'avoir entrepris la réduction des catégories kantiennes à l'idée de l'être et la démonstration de la valeur objective de cette forme, suivant lui, unique et universelle de la vérité.

L'idéalisme ontologique contenu dans les premiers ouvrages de Gioberti tient, il est vrai, beaucoup moins au progrès de la philosophie en Europe et se présente, en partie, sous l'aspect d'une réaction, tant il est opposé, par sa méthode, au Cartésianisme, à la psychologie et à l'expérience, tellement ses idées religieuses et ses aspirations pratiques sont identifiées avec celles de Rome et de l'Italie! Mais, outre que le rôle joué par cet illustre écrivain dans les affaires de la Péninsule est un exemple mémorable de l'influence de la philosophie sur la politique, on verra que, dans ses derniers ouvrages, il élève la raison au-dessus de tout et qu'il réhabilite avec la psychologie l'indépendance et les procédés de l'esprit moderne.

Enfin, dans les écrits de M. Mamiani, illustre successeur de Rosmini et de Gioberti, la doctrine de l'idéal, émancipée de toute entrave théologique, épouse toutes les tendances

légitimes de la société contemporaine, s'efforce de trouver les formules harmonieuses de la liberté dans toutes les sphères et d'associer le rayonnement divin de l'idée avec la spontanéité humaine dans l'explication du progrès et la science de la civilisation.

Au reste, si l'idéalisme national se rattache, par ses origines et par ses travaux, au mouvement de la pensée moderne, l'idéalisme absolu et le scepticisme critique qui le combattent y tiennent d'autant plus que, tout en supposant les mêmes antécédents, ils ont, en général, moins d'originalité. Ferrari et Franchi s'efforcent de continuer et d'unir l'empirisme français du dix-huitième siècle et la partie sceptique de la philosophie de Kant, tandis que Spaventa et Véra développent, commentent ou appliquent les doctrines de Hégel.

Seuls, les thomistes de Rome, enveloppés dans le linceul de la scolastique, demeurent immobiles dans le mouvement général. Défenseurs obstinés de la théocratie et de l'ancien régime, ils poursuivent leur guerre implacable, mais désormais impuissante, à la liberté et au progrès.

L'idéalisme tempéré de Rosmini et de ses successeurs est, dans cet ensemble de doctrines, le seul système qui ait vraiment fait école en Italie et qui y ait exercé une influence remarquable. Ses efforts persévérants pour démontrer et défendre l'objectivité de la vérité idéale, la distinction de l'âme et du corps, la liberté humaine et la divine Providence le distinguent des autres formes de l'idéalisme et rattachent ses recherches à celles des écoles théistes et spiritualistes, ainsi qu'aux plus profonds instincts de l'humanité.

Il était de notre devoir de nous étendre sur cette école plus que sur les autres, et nous l'avons fait.

On trouvera, du reste, dans une notice bibliographique, placée à la fin du second volume, des informations relatives aux ouvrages les plus importants publiés par les écrivains de toutes ces écoles dans les différentes branches de la philosophie.

Nous prenons congé du lecteur en remerciant publiquement M. C. Poyard, professeur de belles-lettres au Lycée Napoléon, de l'assistance qu'il nous a prêtée dans la correction des épreuves. Sans son amitié, les imperfections de cet Essai auraient été en plus grand nombre et plus sensibles.

LIVRE PREMIER.

GIOIA, — ROMAGNOSI, — GALLUPPI.

des hommes; ses considérations sur le recrutement et la marche des assemblées politiques, sur l'exercice et les limites de l'électorat et de l'éligibilité, le rangent parmi les partisans du gouvernement constitutionnel et parmi les écrivains politiques qui en ont sincèrement apprécié les qualités et signalé les défauts.

Voilà dans quel esprit sont composés les écrits de Gioia, voilà dans quel but s'est exercée son influence. La philosophie de l'expérience, rajeunie par une large application de la statistique et de la méthode baconienne, y est dirigée vers la connaissance du monde réel et le développement de l'activité humaine chez l'individu et dans la société; la forme qu'il lui a donnée répond à un besoin impérieux de la société de son temps; elle est, à certains égards, une œuvre de progrès; mais gouvernée par des principes exclusifs, elle est exclusive elle-même, car elle prétend tout soumettre au calcul, le dedans comme le dehors, les faits psychologiques comme les faits physiques; en outre, la sensation qu'elle a pour base, la rend presque uniquement attentive aux faits extérieurs, et lui ôtant la vue de l'âme, lui fait chercher les faits moraux eux-mêmes dans l'histoire plutôt que dans la conscience. C'est une doctrine de l'expérience, mais de l'expérience incomplète; il lui manque une psychologie large et vraie, capable d'embrasser le monde intellectuel et le monde sensible, l'idéal et le réel avec la totalité de leurs rapports à la connaissance humaine.

Si l'on demande à Gioia en quoi consiste l'idée, il répond qu'il faut distinguer les *sensations rappelées* en deux classes: celles qui sont une image, une reproduction fidèle des *sensations réelles*, et celles qui résultent de leur combinaison. Les premières sont des *idées* et les secondes des *fantaisies*; tout le reste n'est que *souvenir* ou *association*, ou même *caprice* et *jeux extravagants* (*capricci* et *ghiribizzi*) (1), de sorte que l'idéal n'est en définitive qu'une reproduction du réel ou un monde de rêves et d'illusions. Aussi l'illusion et l'imagination jouent-elle un rôle considérable dans la philosophie morale et politique de Gioia. Car, suivant lui, nos besoins se distinguent en *naturels* et *imaginaires*, et ce n'est que par ces derniers que nous nous élevons au-dessus des

(1) Voy. Partie Ire, section Ire, chapitre IV des *Éléments de Philosophie*.

animaux, que nous cherchons l'estime et la gloire, les richesses et la puissance. La vertu elle-même se repaît d'illusions, et la religion n'a de prix aux yeux de l'homme d'État que par l'influence qu'elle exerce sur l'âme du peuple, par la discipline à laquelle elle soumet son imagination et ses sentiments ; c'est un moyen de gouvernement et rien de plus. Car l'utile est la mesure de toute chose dans l'ordre pratique ; le sacrifice même n'est qu'une forme et un instrument de l'intérêt général.

Et du reste, le réel n'est pas mieux traité par Gioia que l'idéal. Car malgré ses réserves en faveur de l'âme à laquelle il semble parfois croire, il est difficile de tirer de sa doctrine autre chose que le matérialisme, quand on considère qu'il rapporte tous les phénomènes intérieurs aux sensations, les sensations aux sens, et qu'il identifie les sens avec les organes et avec le corps (*Eléments de philosophie*, 1re partie, chap. Ier.)

Gioia lui-même ne s'est pas toujours montré satisfait de cette philosophie. Car nous trouvons déjà dans ses livres la distinction de la passivité et de l'activité, et l'observation intérieure lui fournit sur l'origine de l'idée de cause une page que nous demandons la permission de citer, parce qu'ayant devancé les travaux de Galluppi et la publication des œuvres de Maine de Biran (1), elle montre qu'en Italie comme en France et en Angleterre, il s'est opéré spontanément, au sein même de l'école sensualiste, un travail de transformation qui a frayé la voie à la psychologie et à la métaphysique d'une autre école. La voici : « Je ne puis douter de la réalité « de nos propres actions : je sens au dedans de moi que je « puis mouvoir, et que je meus mon corps ou différentes « parties de mon corps, que je puis me transporter et que « je me transporte d'un lieu à un autre ; que je puis vaincre « et que je vaincs la résistance de différents corps durs. De « ces actions que je sens ou dont j'ai en moi la *conscience*, « je déduis la notion générale de cause et d'effet.

« J'appelle cause ce qui renferme en soi le principe de l'ac- « tion ; j'appelle effet ce qui résulte immédiatement de l'action.

(1) Les *Élements de Philosophie* de Gioia, dont nous la tirons, portent la date de 1818, Milan, 2 volumes in-8o avec tableaux synoptiques, tandis que Gallûppi n'a commencé qu'en 1819 à faire paraître son *Essai philosophique sur la Critique de la connaissance.* — Les œuvres de Maine de Biran ne furent publiées par M. Cousin qu'en 1841.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE PREMIER.

SOMMAIRE. — Introduction du sensualisme en Italie vers la moitié du dix-huitième siècle. — Le midi et le nord. — Naples, Antoine Genovesi et son école. — Condillac à la cour de Parme. — Le collége Alberoni. — Le père Soave. — Melchior Gioia et Jean Dominique Romagnosi. — Gioia applique la statistique au sensualisme. — Écrits de Romagnosi sur la doctrine de la raison. — Sa théorie du sens logique. — Transition de la philosophie des sens à la philosophie de l'expérience.

Au commencement du dix-neuvième siècle, la philosophie, la langue et la littérature de l'Italie portaient l'empreinte de l'influence française. Les philosophes y suivaient généralement les doctrines de Condillac, d'Helvétius et de Bonnet. Rarement ils remontaient jusqu'à Locke et à Bacon. Cette imitation docile, qu'on pourrait prendre pour du servilisme et regarder uniquement comme un effet de la conquête, était cependant antérieure de beaucoup aux expéditions de Bonaparte et à la révolution française. Elle tenait à différentes causes, mais surtout à deux : le défaut d'originalité spéculative et le besoin de s'unir à l'esprit nouveau qui agitait la France et rappelait partout les études philosophiques de la région des idées abstraites à l'observation sensible et à l'examen des faits sociaux.

Le défaut de vigueur spéculative remontait déjà assez haut; car, depuis Bruno et Campanella, c'est-à-dire depuis le commencement du dix-septième siècle, on peut dire que l'Italie n'avait plus de philosophie propre; la pensée de ses

métaphysiciens avait baissé avec sa vie politique et son esprit national. Mère féconde de philosophes novateurs et rénovateurs, elle avait à elle seule, pendant les deux siècles dont se compose la Renaissance, produit plus de génies et de penseurs que toutes les parties de l'Europe réunies; mais sa fécondité s'était éteinte peu à peu avec l'indépendance et la liberté; l'imitation avait succédé au travail original et créateur.

Ce n'est pas qu'elle ait jamais manqué de penseurs et d'écrivains illustres dans les différentes branches des sciences philosophiques. On ne saurait oublier surtout que Vico est né à Naples, et que sa carrière embrasse la fin du dix-septième siècle et le commencement du dix-huitième. Vrai père de la philosophie de l'histoire, dont il pose les fondements dans la nature humaine et la règle suprême dans les idées éternelles, Vico s'est formé sur la métaphysique des conceptions élevées qu'on retrouve avec intérêt dans ses ouvrages sur l'*Antique Sagesse des Italiens* et sur la *Méthode des études*. Elles témoignent de ses efforts pour opposer une doctrine nouvelle, ou plutôt renouvelée, touchant la Vérité et la Nature, à celle des cartésiens; mais elles ne composent pas un système et il n'en pouvait pas sortir une école (1). Aussi l'influence de son idéalisme se dérobe-t-elle presque complétement aux recherches de l'historien de la philosophie, et malgré sa polémique contre Descartes et ses disciples, les philosophes italiens ses contemporains se partagent généralement entre le cartésianisme (2) et la nouvelle philosophie des sens, ou se bornent à faire un mélange de l'un et de l'autre. Cette espèce d'éclectisme est précisément le caractère des opinions et des ouvrages de Genovesi, esprit éminent par l'étendue de ses connaissances, l'importance et la priorité de ses travaux en économie politique (3), science qu'il enseigna à Naples dès 1754, dans une chaire instituée par un simple

(1) Sur Vico, ses ouvrages et ses doctrines, voyez le récent et consciencieux travail de M. Cantoni; Turin, Loescher et Bocca, 1867.

(2) Sur le développement du cartésianisme en Italie, voir le chap. XXII du tome II de l'*Histoire de la Philosophie cartésienne*, par M. Francisque Bouiller.

(3) Les *Lezioni di Commercio e di Economia civile* sont antérieures de plus de vingt ans à la publication des recherches de Smith sur la nature et les causes de la richesse des nations. Sur les ouvrages de Genevosi, voir *Commemorazione di Antonio Genovesi*, par M. Bobba, Bénévent, 1867.

particulier, Bartolommeo Interi, riche et savant Florentin. Professeur de métaphysique bien avant cette époque, Genovesi montrait déjà, dans les ouvrages latins sortis de son enseignement, une incertitude manifeste entre les doctrines de Descartes et celles de Locke ; ses instincts et les tendances du siècle lui servaient de guide dans son choix bien plus qu'une méthode et une démonstration précise, et cette incertitude se retrouve tout entière dans le petit ouvrage qu'il publia en 1766, en italien, sous le titre d'*Arte logica*, et qu'il destina à l'instruction de la jeunesse. Dans ce cadre élégant où la logique rajeunie et simplifiée est sans cesse éclaircie par les exemples et rapprochée des faits et de la vie, on trouve la division des idées donnée par Descartes avec l'opinion de Locke sur leur origine. On y distingue les idées *innées* des idées *adventices* et *factices*, comme dans les méditations du philosophe français, et en même temps on y déclare que les idées innées ont leur source dans les sens internes et dans leurs modifications (V. §§ 3 et 5, chap. Ier, liv. II), explication contradictoire qui ne laisse subsister réellement que des connaissances acquises par l'expérience.

La théorie du juste et de l'honnête, publiée aussi en italien une année après, sous le nom de *Diceosina*, contient les mêmes défauts avec des qualités excellentes en soi, mais accessoires pour le sujet qui nous occupe. Un sentiment profond du droit et du devoir, un esprit indépendant et complétement dégagé des entraves de la scolastique, une abondance de faits qui témoigne d'une grande variété de connaissances et du vif désir de donner aux études philosophiques une direction pratique, ne parviennent pas à cacher une certaine faiblesse spéculative ; car tantôt l'auteur flotte entre les notions de l'utile et de l'honnête, et tantôt il subordonne toutes les parties de la morale à la conception du bonheur , se livrant ainsi , sans s'en douter, à l'école égoïste.

Au reste, si l'on fait abstraction des tâtonnements et des incertitudes pour ne regarder que le caractère général de ses livres, on ne peut hésiter à reconnaître chez Genovesi une préférence visible pour la philosophie des sens. L'origine des idées expliquée par la sensation, les conceptions rationnelles du devoir et du bien ramenées à des sentiments intérieurs (*Arte logica*, liv. II, chap. Ier, § 5, et chap. II, § 2,

etc.), la notion du bonheur placée au sommet de la morale en sont des témoignages irrécusables.

Genovesi fonda une école de laquelle sortirent deux hommes illustres par leurs ouvrages et leur caractère, Filangieri et Mario Pagano, qui appliquèrent la philosophie régnante à la science de la législation, à l'histoire et à l'archéologie. Ils appartiennent, ainsi que leur maître commun, à cette légion d'écrivains qui, obéissant à l'impulsion des Encyclopédistes, se partagèrent la mission de renouveler l'esprit public dans les différentes parties de l'Europe.

Tels furent les commencements du sensualisme en Italie vers la moitié du dix-huitième siècle. Il y prit naissance dans le royaume de Naples, et s'y répandit dans le midi avant de paraître dans le nord. Son introduction dans la partie septentrionale de la péninsule se fit à Parme, sous les auspices de Condillac en personne. Le successeur le plus illustre de Locke, le maître autorisé de la philosophie des sens fut, on le sait, appelé dans cette ville pour y diriger l'éducation du jeune duc, Ferdinand I^er^ de Bourbon. Son influence ne se borna point à l'instruction du prince confié à ses soins, dont il ne réussit pas, du reste, à émanciper l'esprit excessivement dévot et presque superstitieux. Elle s'exerça avec plus de profit sur la cour et les Français et Italiens distingués qui en étaient l'ornement. Pendant les dix ans que Condillac passa à Parme (de 1758 à 1768), cette ville offrait une si brillante réunion de littérateurs, de savants et d'artistes, qu'elle fut surnommée l'Athènes de l'Italie. Les Français de Kéral, Jacquier, Sœur, mathématiciens distingués, y concouraient avec les Italiens Frugoni, Bodoni, Turchi, Paciaudi, etc., à produire cet éclat éphémère. De la cour, la philosophie de Condillac passa naturellement dans les écoles. Du moment qu'on la choisissait pour former l'esprit du prince, elle ne pouvait demeurer longtemps étrangère à l'éducation des sujets.

Elle fut donc introduite dans le collége Alberoni de Plaisance, institution dont le fameux cardinal a doté sa ville natale, et après la réouverture de l'université de Parme, nous la voyons enseignée par Pizzetti (1), professeur de logique et

(1) Voyez, outre le Cours d'études de Condillac, les *Memorie del padre Affo sui letterati di Parma*, ouvrage continué par Pezzana.

de métaphysique en 1780, qui paraît en avoir suivi le développement chez les idéologues français.

Aux professeurs du collége Alberoni et de l'université de Parme, il faut joindre un autre propagateur du sensualisme dans l'Italie du nord, le père Soave, qui a fleuri pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle, et a beaucoup contribué à l'établir dans les écoles secondaires. Ses ouvrages élémentaires, aujourd'hui presqu'entièrement abandonnés, ont joui d'une grande réputation à la fin du siècle dernier et au commencement du présent.

Professeur d'éthique, puis de logique et de métaphysique au lycée de Brera à Milan, chargé de missions pédagogiques et de fonctions relatives à l'enseignement dans les différentes parties de l'Italie, le père Soave a porté partout son goût pour la philosophie des sens et sa passion pour Locke, qu'il appelle le plus grand des métaphysiciens, et qu'il loue surtout d'avoir détruit à jamais la chimère des idées innées. Nous avons de lui deux ouvrages qui attestent le rôle qu'il joua dans la diffusion du sensualisme; le premier est une traduction du résumé de l'*Essai sur l'Entendement Humain*, fait par le docteur Winne du vivant même de Locke et approuvé par l'auteur; le second est un livre d'*Institutions* (Istituzioni) *de logique*, *de métaphysique et d'éthique*, plus particulièrement destiné à la jeunesse. Instruit dans les langues anciennes et modernes, traducteur des meilleurs poëtes grecs, auteur ou interprète de nombreux ouvrages littéraires relatifs à l'enseignement, le père Soave joignit à l'amour de la philosophie des connaissances très-variées dans les lettres et les sciences, et servit la cause de son école avec talent et activité.

Après les faits que nous venons de rappeler, on ne sera point surpris de trouver le sensualisme en possession de la direction des esprits en Italie, au commencement du dix-neuvième siècle.

Sans doute il est digne de remarque que ce système n'y fut jamais reçu sans des exceptions et des résistances honorables. Les doctrines idéalistes y ont compté des partisans même aux époques les plus contraires à leur développement. Dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, comme dans le commencement du dix-neuvième, elles en ont eu plusieurs dont le nom jouit encore aujourd'hui d'une certaine

célébrité, ou dont les livres estimables nous ont été rendus par des recherches et des publications récentes. Tels sont le cardinal Sigismond Gerdil, dont les ouvrages nombreux (1) et les enseignements élevés ont laissé des traces à Bologne, à Rome et à Turin pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle; Thomas Rossi, abbé de Montefusco, près de Naples, contemporain de Vico, dont le petit livre intitulé : *la Mente sovrana del Mondo*, est conçu suivant les principes d'un idéalisme qui a reçu de l'auteur de la *Science Nouvelle* une approbation flatteuse (2); Vincent Miceli, maître de métaphysique au séminaire de Montréal en Sicile qui, un peu plus tard, renouvelait et alliait au catholicisme les antiques spéculations des Éléates sur l'unité et l'identité de l'Être (3); Ermenegildo Pini, autre théologien qui, à l'extrémité opposée de la Péninsule, écrivait une *Protologie* (4), où il se livrait à la recherche de l'objet primitif de la pensée suivant une direction tout à fait opposée aux doctrines sensualistes.

Ces noms et quelques autres encore qu'on peut grouper autour de celui de Gerdil, le plus important de tous, nous montrent deux choses : d'abord que l'idéalisme n'a jamais cessé complétement de vivre en Italie pendant l'époque la moins favorable à son développement, et ensuite qu'il s'est pour ainsi dire retiré de l'esprit laïque pour se réfugier dans le sein de l'Église et de la théologie. En effet, c'est dans les écrits d'un cardinal que nous le voyons paraître avec un certain éclat, combattre avec force contre le matérialisme de l'école de Locke et le panthéisme de Spinoza, défendre Malebranche et sa théorie des idées et se rattacher par elle aux doctrines de saint Augustin et au platonisme des pères. Son union à l'Église explique la direction pratique de l'idéalisme italien de cette époque et son opposition au mouvement du siècle. Allié de la religion il en sert la cause, il en défend les institutions contre les attaques des encyclopédistes, et par conséquent, emporté par la réaction dont il est l'organe,

(1) Les œuvres complètes de Gerdil ont été imprimées à Rome en 1819, chez Vincent Poggiali.

(2) Tommaso Rossi per Vincenzo Giordano Zocchi. — Naples, 1865.

(3) Il Miceli, ovvero dell'Ente uno e reale, dialoghi tre, seguito dallo specimen scientificum Vincentii Micelii, per Vincenzo di Giovanni, Palerme, 1864.

(4) Publiée en latin, à Milan, en 1803.

il lutte avec l'esprit du temps et les tendances progressives de la philosophie dominante.

Cette philosophie, on le sait, faisait table rase des traditions comme des facultés et des habitudes de l'esprit humain; sa théorie de la sensation transformée conduisait à la négation de toute autorité politique et religieuse pour ne laisser subsister que des conventions et des faits dépendants de l'imagination et de la volonté de l'homme; et c'est précisément à ces conséquences pratiques qu'elle devait son grand ascendant sur les esprits. Car, fatigué du despotisme, ennemi de toutes les institutions et de toutes les doctrines qui, à tort ou à raison, passaient pour ses soutiens, le dix-huitième siècle tenait pour suspect l'idéalisme qu'il voyait se porter l'allié et le défenseur de l'Église et des gouvernements établis comme au siècle précédent. Le caractère négatif du sensualisme était au contraire entièrement conforme à ses goûts et à ses tendances; cette harmonie explique sa domination.

Disons cependant tout de suite que pour ce qui regarde l'Italie, ce rapport entre la philosophie et la société sera changé et que nous verrons l'idéalisme, d'abord réfugié dans l'Église et la théologie, étendre son crédit hors du clergé, abattre à son tour le sensualisme et s'emparer de la direction du mouvement social. Mais en attendant que nous puissions montrer comment s'est opéré ce changement et quelle sorte de conciliation s'est produite entre l'idéalisme chrétien de Rosmini et de Gioberti et les aspirations nationales de la Péninsule au dix-neuvième siècle, voyons à quel degré de puissance était arrivé l'ennemi qu'il devait renverser et par quelles doctrines intermédiaires fut préparée sa victoire.

Au commencement du dix-neuvième siècle la philosophie des sens avait pénétré si avant dans l'esprit de l'Italie que toutes les parties de la science et de la littérature en étaient imbues. Au nord comme au midi elle dirigeait en souveraine l'étude des langues, l'art, l'éloquence, la physiologie et la haute médecine, les mœurs et la politique. Cicognara demandait à ses principes l'explication du beau et les règles du goût (1), Cesarotti celle de l'origine et du développement

(1) Del bello ragionamenti del conte Leopoldo Cicognara, Pavie, 1825; la première édition est de 1808.

des langues (1); Giordani remontait à la même source pour rendre compte des effets des beaux-arts sur l'esprit humain; Paolo Costa composait un livre sur la composition des idées, afin de renouveler l'enseignement de la rhétorique d'après l'analyse condillacienne (2); Borelli sous le pseudonyme de Lallebasque, cherchait, comme Cabanis, la génération physique de la pensée (3); à leur suite Bufalini réformait la méthode des sciences naturelles et plus particulièrement celle de la physiologie, de la pathologie et de la thérapeutique (4). Deux grands poëtes, Foscolo et Leopardi, avec un esprit débordant d'idéal, se débattaient dans les étreintes d'une philosophie incapable de l'expliquer et se jetaient dans le scepticisme. Les pédagogistes avaient à leur tête le père Soave dont nous avons déjà parlé, et appliquaient la philosophie des sens à l'éducation.

Mais les représentants les plus considérables de l'école sensualiste en Italie au commencement de notre siècle sont Gioia et Romagnosi. Leur carrière scientifique comprend les dernières années du dix-huitième siècle et un peu plus du premier quart du dix-neuvième. Nés dans le même pays (Plaisance), élevés dans le même collége (le collége Albéroni), instruits par le même maître (A. Comi) dans les doctrines de l'école de Locke, amis sincères et dévoués de la philosophie, de la liberté et de la patrie, jetés tous deux dans les prisons de l'Autriche pour avoir servi ces nobles causes, ils doivent rester unis dans l'histoire, comme ils le furent par l'amitié, la science et le patriotisme, pendant toute leur vie. Tous les deux ont exercé en même temps une notable influence et acquis une réputation considérable parmi leurs contemporains. Leur œuvre philosophique n'est cependant pas tout à fait parallèle. Né en 1761, six ans avant Gioia, Romagnosi est mort aussi six ans après lui, en 1835, et il a eu le temps d'écrire l'éloge historique de son

(1) Saggio sulla filosofia delle lingue, dans les œuvres de Cesarotti.

(2) Del modo di comporre le idee e di contrassegnarle con vocaboli precisi a fine di ben ragionare e delle forze e dei limiti dell' umano intelletto, opera di Paolo Costa, 3ᵉ édition, Florence, 1837.

(3) Principii della Genealogia del pensiero, opera del signor Lallebasque, 2 vol., Lugano, 1825.

(4) Voyez le vol. II des œuvres de M. Maurizio Bufalini, où se trouvent ses Prolégomènes aux Institutions de pathologie analytique.

ami (1). Ayant vécu davantage il semble que sa pensée, d'ailleurs plus puissante par sa nature, ait marché avec le siècle et ait senti le besoin d'un point de vue nouveau. Car la philosophie de Romagnosi dépasse celle de Gioia. Nous allons voir tout à l'heure comment et jusqu'à quel point. En attendant reconnaissons qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre des métaphysiciens de profession, que Gioia est avant tout un économiste et Romagnosi un magistrat et un jurisconsulte, que cependant Gioia s'est livré de bonne heure à la composition d'ouvrages logiques et idéologiques, tandis que Romagnosi n'a entrepris d'écrire sur des sujets abstraits ou du moins n'a rien publié dans ce genre que fort tard et dans les dernières années de sa vie ; ce qui explique aussi que leur pensée philosophique puisse être regardée comme successive, au moins dans son développement, malgré la simultanéité de leur carrière et la coïncidence de presque toute leur existence.

Gioia n'est pas un législateur du sensualisme. On ne trouve dans ses ouvrages ni une déduction des facultés au moyen de la sensation comme dans Condillac, ni une coordination des fonctions de l'âme à celle du système nerveux comme dans Bonnet, ni une simplification et une exposition nouvelle de la doctrine comme dans Tracy. Son but n'est pas spéculatif, mais essentiellement pratique. Il accepte les principes de l'école et les applique. C'est dans la manière de diriger et d'étendre cette application que se déploie son talent et qu'on trouve le secret de son succès et de sa réputation. Gioia comprend et interprète le besoin le plus senti de son époque, qui est d'observer la nature et la société, de se rendre compte des richesses et des forces de l'humanité, pour la mettre en possession de ses droits et lui assurer le bonheur par le développement de son activité. Ce besoin, qui avant de pénétrer dans la société française, avait été successivement provoqué et interprété en Angleterre par l'école

(1) Pour la biographie de Gioia, on peut consulter l'éloge composé par Romagnosi, après la mort de son ami, et un discours publié récemment par M. Falco, professeur de philosophie au lycée royal de Plaisance (Plaisance, 1866) ; sur la vie de Romagnosi il existe une notice très-étendue de M. César Cantù (Prato, 1840), une autre de Giuseppe Sacchi (réunie à celle de M. Cantù dans un même recueil), et un travail de M. Joseph Ferrari, intitulé : *La Mente di D. Romagnosi saggio di G. Ferrari*, Milan, 1835, dans lequel cet illustre écrivain expose et examine la doctrine de son maître.

de Bacon, de Locke et de Bentham, et qui fit naître en France l'*Encyclopédie*, suscita aussi et eut pour interprète en Italie Melchior Gioia. Le caractère de ses ouvrages les rapproche visiblement des intentions et de la méthode de Bacon et des Encyclopédistes, dont il peut être regardé comme le continuateur de ce côté des Alpes ; avec une originalité remarquable cependant, car aucun philosophe de son école et de son temps n'a étudié aussi judicieusement que lui les procédés qui constituent, varient et étendent l'observation extérieure, qui en assurent la rectitude, en bannissent l'illusion, en facilitent et en augmentent l'usage. Beaucoup avaient parlé d'expérience; il a montré clairement en quoi elle diffère de la simple perception, quel puissant secours elle reçoit des instruments, comment elle change de moyens selon les sciences et suivant l'ordre des phénomènes, quoiqu'elle demeure identique dans son essence. On peut même affirmer que le plus important de ses ouvrages, celui où est résumée toute sa doctrine et qui porte le titre d'*Eléments de philosophie*, n'est qu'une exposition des règles nécessaires à produire, réctifier, conserver, rappeler et ordonner les sensations ; c'est une sorte de logique applicable et appliquée à toutes sortes de sujets, où les connaissances populaires et les connaissances scientifiques sont ramenées aux mêmes lois d'observation et de vérification, dirigées vers le même but.

Car trois points résument toutes les recherches philosophiques de Gioia : 1° la nature et l'usage des sens, de l'attention et du raisonnement considérés en eux-mêmes et dans leur rapport le plus général avec les choses sensibles ; 2° l'état des objets soumis à notre expérience, à notre prévision et à notre foi dans le témoignage, leur qualité et leur quantité, leur augmentation et leur diminution dans le présent, le passé et l'avenir ; 3° les règles suivant lesquelles nous pouvons nous en servir, et, par suite, les conditions et les limites de notre activité. Les deux premiers points résument toute la philosophie spéculative, le troisième toute la doctrine pratique de Gioia. Nous avons indiqué dans quel esprit positif et à quel point de vue de logique appliquée le philosophe italien a dirigé ses recherches sur le premier et le second point ; quant au troisième, Gioia n'a rien changé aux conséquences de toute doctrine sensualiste. L'utile est pour lui, comme pour Bentham et pour tous les philosophes issus

directement ou indirectement de l'école de Locke, la règle suprême des actions, le principe dont il déduit le devoir et le droit, le désintéressement lui-même et le sacrifice, la vertu et l'héroïsme. Le plaisir, l'intérêt général et le bonheur sont les choses, ou plutôt les mots, qu'il substitue aux vraies notions de l'ordre moral, et, avec les meilleures intentions et les pages les plus honnêtes, ses livres n'enseignent, en définitive, que l'égoïsme. Mais l'originalité et le vrai mérite des ouvrages de Gioia regarde le second point de ses recherches. *L'état* des objets, et l'art de l'établir, de le constater, de le vérifier, voilà le but constant de ses efforts, le résultat le plus important de ses méditations. Pour lui la *statistique* n'est pas seulement une branche de la science, mais son fondement et sa méthode ; elle intervient dans toutes les études pour tracer le tableau des phénomènes, y introduire les divisions et l'ordre nécessaire à la connaissance des lois et à la découverte des causes. Fondée sur les opérations de l'esprit humain et sur son rapport avec les phénomènes, la statistique unit toutes les parties de la science et de la réalité, l'âme et la nature, le dedans et le dehors, l'homme et la société ; elle prend sa source dans la philosophie et se termine dans la politique ; elle naît dans la raison théorique, qui classe les sensations et les objets au point de vue de la vérité et de l'existence, et se retrouve dans la raison pratique à laquelle elle découvre les ressources économiques des nations, leur richesse ou leur pauvreté, leur instruction et leur ignorance, leurs vertus ou leurs vices.

La statistique sert donc à la science et au gouvernement, à la vérité et au bonheur, objets suprêmes de l'existence humaine. Pénétré de cette conviction, Gioia ne se contente pas d'en faire le ressort principal de ses travaux, mais il lui consacre un ouvrage spécial, la *Philosophie de la Statistique*, où les phénomènes qui sont l'objet de l'économie et de la politique sont ramenés à un certain nombre de catégories fondamentales ; le territoire et la population, la production sous ses formes différentes, l'industrie et le commerce, la sûreté publique, les finances, les habitudes économiques, intellectuelles et morales des peuples, y sont posés comme bases de toutes les recherches sur les faits sociaux, y sont étudiés comme source d'informations sur la force productive, l'activité, les aptitudes, la moralité et le bonheur

réel ou possible des nations. Ce n'est pas à nous de rechercher si cet ouvrage a vieilli, si l'ordre en pourrait être plus simple ou plus rigoureux ; car nous n'avons en vue que son rapport au caractère et au but de la doctrine de Gioia. Aussi, ajouterons-nous pour la même raison et dans les mêmes limites, quelques mots sur le beau livre du même écrivain, intitulé : *Du Mérite et des Récompenses*. La méthode avec laquelle il est composé le rattache évidemment à la philosophie de la statistique et aux règles enseignées dans les *Eléments de philosophie* et ailleurs, sur la connaissance des rapports ; partir de l'idée du mérite et des éléments qui la constituent au point de vue social, pour la vérifier dans les faits, en rassembler le plus grand nombre et la plus grande variété possible, les distribuer dans des tables synoptiques qui fassent, pour ainsi dire, paraître aux yeux la présence ou l'absence des éléments essentiels au vrai mérite dans les idées que les peuples s'en sont formées aux diverses époques de l'histoire, suivre les degrés dans lesquels ils croissent ou décroissent, et par conséquent le mérite lui-même grandit ou baisse ; féconder cette comparaison par la recherche des circonstances favorables ou défavorables à ces vicissitudes, compléter ce travail en appliquant les mêmes procédés à la détermination du rapport des mérites et des récompenses, voilà le plan général de ce livre, où les règles de l'induction baconienne sont largement et judicieusement appliquées aux faits moraux, économiques et politiques, où l'essence du mérite, analysée conformément au bon sens plutôt que suivant les principes de la philosophie des sens, est placée dans la qualité complexe d'une action qui réunit la *difficulté vaincue*, l'*utilité*, le *désintéressement*, la *convenance sociale*.

Les recherches de Gioia sur le faux mérite et les récompenses blâmables unissent son œuvre aux écrits les plus libéraux de ses contemporains, et associent son nom à celui des hommes bienfaisants qui traitant, comme Beccaria, le sujet limitrophe des *délits et des peines*, ont concouru à la destruction des préjugés et au progrès des saines idées dans les matières les plus importantes au bien-être des nations. Ses beaux chapitres sur la race, la nationalité, la foi, la religion, faussement considérées comme des sources de mérite social et comme des titres de récompense, sont de vrais services rendus à la cause sacrée de l'égalité et de la fraternité

« Cet effet est un changement que je produis sur mon « corps ou sur différentes parties de mon corps, et par mon « corps sur les corps auxquels il s'applique, et par ceux-ci « sur d'autres encore, etc., etc.

« Ce changement est dû à l'activité ou à la force motrice « dont l'âme est douée ; je place donc dans la force motrice « de l'âme le principe de tous les changements qu'elle pro- « duit en moi et hors de moi, et je donne à ce principe le « nom général de cause.....

« La conscience de ma force motrice et des effets qu'elle « produit me fait regarder les êtres qui m'entourent comme « autant d'agents qui exercent les uns sur les autres des ac- « tions renaissantes, d'où résultent dans ces êtres mille « changements d'effets divers. Je ne regarde pas ces chan- « gements sous le rapport purement idéal de *concomitance* « ou de *succession*, mais sous la relation *intime et essentielle* « de la *cause et de l'effet*, de l'agent et du patient, de l'être « modifié et de l'être modificateur, de la force et de son pro- « duit. » (*Eléments*, IIe partie, 1re section, chap. v.)

Ce juste coup d'œil de Gioia sur l'origine d'une des idées les plus importantes de l'esprit humain, contredit déjà et corrige la philosophie de la sensation, en reconnaissant dans l'homme une activité propre, type primitif de ses connaissances sur la causalité des êtres. La précision avec laquelle le philosophe italien s'exprime, ne nous paraît même pas perdre de son mérite, si l'on considère les antécédents auxquels son observation se rattache. Car Locke, lorsqu'il parle de l'idée de *puissance*, au chapitre XXI du livre II de l'*Essai sur l'entendement humain*, en assigne d'une manière bien fugitive la source dans les opérations de l'esprit et dans la production du mouvement volontaire ; et Bonnet, en nous présentant l'exercice de la sensibilité comme une réaction contre les choses extérieures, ne place pas franchement en nous la première origine de l'idée de cause (1).

Mais le rôle de l'activité de l'âme est bien plus considérable dans la doctrine de Romagnosi. Cette doctrine dont les éléments existaient déjà, épars dans différents écrits de l'auteur sur les matières de jurisprudence, de morale et de politique générale, a reçu une exposition régulière dans deux

(1) *Charles Bonnet, de Genève, philosophe et naturaliste*, par Albert Lemoine, Paris, Durand, 1850.

opuscules intitulés : *Qu'est-ce que l'esprit sain* (*che cosa è la Mente sana*) et l'*Economie suprême de la science humaine* (*la Suprema Economia dell'umano sapere*) et dans un écrit plus considérable, sorte de commentaire sur l'*Art logique* de Genovesi, à la suite duquel il est placé, et qui a pour titre : *Vues fondamentales sur l'art logique* (*Vedute fondamentali sull'arte logica*).

Dans ces ouvrages, Romagnosi se sépare résolûment de la doctrine de la sensation transformée. « Je n'ai jamais dit et je ne dirai jamais, s'écrie-t-il dans le dernier de ces ouvrages (*Vedute fondamentali sull'arte logica*, livre II, ch. VI), que nos connaissances ne soient que des sensations transformées ; mais je ne dirai jamais non plus que notre intelligence ait des lois indépendantes de notre puissance sensible (sensualità). »

Dans cette vive réponse de Romagnosi aux critiques de ceux qui l'accusaient de n'être qu'un disciple de Condillac, est indiqué le sens de la réforme qu'il introduisit dans le sensualisme italien et la direction nouvelle de sa doctrine. Appelée par lui-même doctrine *des puissances concurrentes*, ou du *concours des puissances* (*compotenza*), elle se fonde d'abord sur le rapport du moi et du non-moi, de l'activité intérieure et des forces extérieures. Romagnosi, ainsi que Bonnet, voit dans l'exercice le plus élémentaire de la sensibilité une réaction qui succède à l'action des choses externes, et il est si loin de rapporter tous les modes de l'âme à une simple passivité, que toute sensation, accompagnée de conscience et de jugement, suppose à ses yeux, outre la réaction des sens, deux autres actions provenant de la nature même de l'âme. Dans les mots, *je sens*, qui sont le premier jugement et pour ainsi dire le premier verbe intérieur que nous prononçons, se trouve déjà le discernement d'une sensation et l'appropriation de cette sensation au moi sentant. Ce *discernement* et cette *appropriation* sont des phénomènes différents de la sensation elle-même ; ce sont deux actions qui succèdent à la réaction immédiate du sujet sentant en présence de l'action extérieure.

Dans la connexion de ces actes et dans le concours et la dépendance des puissances qui leur correspondent, consiste la base et le point de vue propre de la philosophie de Romagnosi. Reprochant aux sensualistes et à ceux qu'il appelle

intellectualistes d'avoir attribué à deux facultés séparées et indépendantes les produits de l'entendement et de la sensibilité, il s'attache à trouver une conciliation entre ces deux partis exclusifs, et il se propose de chercher une doctrine qui, sans méconnaître les fonctions spéciales des sens et de l'intelligence, explique leur rapport et l'harmonie nécessaire de leurs opérations. Il lui semble qu'une telle doctrine doit avoir pour fondements suprêmes l'ordre général de la nature, l'accord et la constance de ses lois auxquelles le monde intérieur et le monde extérieur sont soumis; il lui paraît qu'elle doit avoir pour principe immédiat le concours des puissances de l'âme et des forces externes, de sorte que le résultat de nos fonctions intellectuelles, de nos sensations et des actions correspondantes de la matière soit le produit complexe, harmonique et légitime du système de l'univers.

Voilà le point de vue plus large et plus élevé que Romagnosi substitue aux idées plus étroites de Gioia et de Condillac. Une chaîne d'actions et de réactions concurrentes et harmoniques, une série régulière de causes et d'effets dépendants de l'ordre universel, telle est la conception la plus générale qu'il se forme de la vie intellectuelle. Voyons maintenant de quelle manière il se représente ce dynamisme intérieur, de quels éléments il le compose, comment il distingue l'intelligence des sens, quelles fonctions il lui attribue, comment il prétend s'élever par sa doctrine au-dessus des intellectualistes et des sensualistes, et concilier leurs opinions.

L'intelligence a suivant lui deux objets: *l'être et l'activité* des choses (*l'essere e il fare delle cose*); ce que les choses sont et ce qu'elles produisent, voilà ce que nous cherchons à savoir, ce qu'il y a d'intelligible, de *concevable* (*ideabile*) dans ce double aspect de l'univers, voilà tout ce que nous entendons. L'être et la causalité dominent et limitent l'intelligence comme le double principe de l'identité et de la cause gouverne toute la logique.

Tel est l'objet de l'intelligence; en quoi consiste son acte essentiel? On peut le définir la perception de ce qu'il y a de concevable dans l'être et dans l'activité des choses. Cette perception suppose avant tout deux choses: 1° une sensation; 2° le discernement des qualités qui la distinguent. C'est dans l'analyse de ce discernement que se manifestent les fonctions spéciales de la faculté d'entendre et qu'on décou-

vre ses rapports avec les sens, son rang et sa valeur dans l'économie des puissances de l'âme. Or les qualités qui se remarquent dans les sensations sont de deux sortes; les unes, qu'on peut appeler *positives* ou *sensuelles*, se rapportent aux sens extérieurs et à ce qu'il y a de particulier dans les phénomènes sensibles; les autres, qu'on peut appeler rationnelles, sont proprement des qualifications générales que nous y ajoutons, des points de vue communs sous lesquels nous les envisageons. Les premières sont des empreintes (segnature), produites dans la sensation par le concours des sens extérieurs et des objets, les autres des empreintes marquées également sur la sensation avec la coopération d'un sens intérieur qui est le fond de notre nature pensante, fonction intime qui se mêle à celles des sens proprement dits, et s'emparant de leurs produits, y imprime sa forme comme sur une matière naturellement disposée à la recevoir (1). Ce sens intérieur, qui est un attribut du moi, retrouve dans les objets des sensations *l'être et l'activité* qu'il trouve en lui-même, ou plutôt il ramène les sensations du dehors aux mêmes catégories fondamentales entre lesquelles sont renfermés tous les phénomènes du dedans. L'existence de ce sens qu'on peut appeler *logique* ou *rationnel*, est fondée sur les qualifications que nous attribuons à plusieurs sensations réunies ou séparées, sur les fonctions psychologiques qui doivent nécessairement leur correspondre, sur l'incompétence des sens ordinaires à les percevoir. Car tant que les sensations ne sont pas unies ou séparées sous les notions suprêmes de l'être et de la cause, ou sous les notions qui en dépendent, tant que nous ne percevons pas les rapports de qualité, de quantité et autres semblables qui existent entre elles, elles peuvent être des opérations, mais elles ne sont pas des connaissances; pour qu'elles le deviennent, il faut que le moi exerce, suivant ses lois naturelles, les fonctions d'*unification* et de *division;* il faut une émission (*emissione*) du sens logique (2).

Le sens logique a donc deux fonctions principales dans la formation des notions et dans la représentation des objets; par l'une il aperçoit et constitue les différences, par l'autre il forme et voit suivant un autre rapport les totalités et les

(1) V. *Suprema economia dell' umano sapere*, parte seconda, § 21.
(2) Ibidem, parte seconda, § 27.

unités concevables; il est en d'autres termes différentiel et intégral (*differenziale e integrale*). Par l'antagonisme de ces fonctions qui procèdent de son être et de son activité, le sens logique domine tous les rapports possibles qui forment la chaîne immense des choses dans la double sphère de l'existence et de la causalité.

Romagnosi est si convaincu du rôle spécial de ce sens qu'il a soin de le distinguer de l'attention, de la conscience et du jugement avec lesquels une observation superficielle pourrait le confondre. Il soutient que pour en exercer les fonctions il faut un certain degré de force intérieure, que l'attention y concourt, mais qu'elle n'en est pas le principe, qu'elle peut exciter l'intuition ou concentrer l'esprit sur une partie donnée d'un objet, mais que sitôt que le discernement a lieu, le sens logique entre alors même en fonction et le *verbe intellectuel* (jugement idéal, liaison des idées) est son œuvre.

Il n'est pas non plus la conscience ni la faculté de juger; car la conscience suppose les opérations de notre esprit et ne les fait pas; elle leur est postérieure et en est témoin. Or il ne s'agit pas ici du sentiment qui nous révèle l'acte intellectuel, mais de l'acte intellectuel lui-même. « Et quant au « jugement, chacun sait que cette opération suppose la fa- « culté et l'opération antérieure de discerner et de sentir les « ressemblances et les différences, et, par conséquent, la « faculté de déterminer et de rapprocher les idées, ce qui « est précisément le rôle du sens logique. » La faculté mystérieuse à laquelle appartient ce sens fournit au jugement les notions et règles d'après lesquelles il doit prononcer. Les idées de nombre, d'étendue, de temps, et en général les conceptions sont ses produits; sa portée et son importance se manifestent dans les synthèses les plus élevées. C'est à elle qu'il appartient d'unir la variété à l'unité, le composé au simple, le particulier au général. Elle est l'*alpha* et l'*oméga* de l'esprit. Elle est la source des prédicamens; elle forme les idées; elle dirige l'expérience; elle fournit la perception de ce qu'il y a de concevable dans l'être et l'activité des choses, perception qui est proprement l'acte essentiel de l'entendement (Che cosa è la mente sana, 2e partie).

Nous ne suivrons pas Romagnosi dans la détermination de quelques points accessoires de cette théorie; nous ne

chercherons pas quelle part il faut attribuer, suivant lui, aux tendances de l'instinct et aux modes affectifs de la sensibilité dans la formation et l'exercice d'une fonction dont nous avons déjà vu les éléments essentiels. Nous ne reproduirons pas non plus ses réflexions sur le concours de la volonté dans l'exercice et le développement de l'intelligence; qu'il nous soit permis seulement de caractériser en deux mots cette doctrine du *sens logique*, et d'indiquer le chemin qu'elle a fait faire à la philosophie italienne vers l'idéalisme.

Il nous semble, en effet, évident que la doctrine du sens logique est le germe d'une théorie spéciale de l'entendement. Ce sens élevé, supérieur à la conscience, antérieur aux affirmations et aux négations du jugement, est de l'aveu même du philosophe italien, la faculté d'entendre avec la conception de ses catégories et de ses rapports logiques. C'est donc l'entendement avec la conscience obscure de lui-même et de sa supériorité; c'est l'entendement élevé dans la doctrine de la sensation transformée, se prenant pour un sens, s'appelant de ce nom, mais distinguant ses fonctions et ses produits des opérations des sens proprement dits et de leurs effets immédiats. De même cet aspect concevable (ideabile) des choses, objet de la perception intellectuelle, n'est déjà plus le sensible, mais l'intelligible; la vérité n'est déjà plus dans la sensation, elle est dans l'idée et dans les rapports logiques, quoique l'idée et les rapports logiques soient regardés comme le résultat des actions concurrentes du moi et du non-moi, et l'ordre idéal soumis à la suprématie des causes et des forces naturelles.

Nous touchons ici au caractère métaphysique du système de Romagnosi et au rapport de son ontologie avec sa psychologie. Sur la question du principe de l'être Romagnosi est *naturaliste*, sur le principe de la connaissance il professe l'*idéalisme subjectif*. Nous n'ignorons pas ce qu'il peut y avoir d'apparente contradiction à rapporter les idées d'un même philosophe à deux doctrines qui semblent d'abord contraires; car d'un côté l'idée, considérée comme simple phénomène intérieur et comme un mode subjectif de notre être, semble exclure toute croyance rationnelle à l'existence objective de la nature, et d'autre part cette existence une fois accordée et associée par un rapport causal avec le moi semble devoir

assurer à l'entendement et aux idées une valeur objective. Mais ce qui produit l'incertitude de la philosophie de Romagnosi sur la question fondamentale du rapport de l'être et de la connaissance, et ce qui empêche l'historien impartial de trouver un accord possible entre le principe de sa métaphysique et la base de sa psychologie, c'est l'absence d'un rapport fourni et garanti par l'expérience entre le moi et le non-moi. Au lieu d'admettre ce rapport comme un fait et de l'affirmer directement par l'observation, le philosophe italien le pose comme une hypothèse et prétend le démontrer par un raisonnement (1). Cette démonstration fait tourner le système dans un cercle; car d'un côté la sensation, l'idée, le jugement, la connaissance entière, les principes du raisonnement sont expliqués par le concours du moi et de la nature, par la rencontre et le résultat de leurs puissances (compotenza), et d'un autre côté c'est le raisonnement, ce sont les principes d'identité, de contradiction et de causalité qui, s'appuyant sur le caractère et l'ordre des sensations, établissent l'existence du monde extérieur et de la nature.

Il est bien vrai que Romagnosi croit ne demander sur ce point à la raison qu'une vérification et une preuve de la croyance instinctive du sens commun; mais comme cette croyance repose uniquement, suivant lui, sur des apparences purement intérieures, toutes les démonstrations qu'il y apporte ne sauraient dépasser la portée des représentations subjectives. Lui-même répète maintes fois que l'univers entier n'est pour nous qu'un phénomène idéal; que Condillac et Kant ont raison; que nous ne sortons jamais de nous-mêmes, soit que nous pensions nous élever jusqu'au ciel ou descendre dans les abîmes les plus profonds. Il déplore l'erreur de ces philosophes qui, par leurs doctrines transcendantes, croient aller au delà des phénomènes et atteindre par l'idée l'être, la substance et la cause. La cause, la substance, la force, sont des *je ne sais quoi*, issus de nos fonctions intellectuelles, placés sous les apparences de nos sensations par les lois de notre sens logique.

La nature elle-même dont nous dépendons, la totalité absolue des choses dont nous faisons partie, nous est inconnue

(1) Voir toute la première partie du dircours intitulé : *Che cosa è la mente sana.*

et incompréhensible dans son être. Nous croyons à la constance de ses lois, mais nous ne savons même pas combien durera l'ordre de choses auquel nous appartenons.

Il est donc inutile de chercher une place pour l'absolu dans cette doctrine. Il n'est ni dans le principe de la connaissance, ni dans le principe de l'être, puisque la connaissance est le produit phénoménal de la monade individuelle et solitaire du moi, et que l'être substantiel est un jé ne sais quoi sans nom et sans un ordre intelligible propre et immuable.

Mais laissons de côté les lacunes du système, le manque de liaison entre les parties, et tout ce qui peut exercer le jugement d'une saine critique, pour nous borner à en résumer les traits principaux et en indiquer les applications les plus importantes. Ce système flotte entre l'idéalisme subjectif et le naturalisme ; l'unité de la science y est ramenée au rapport du moi et du monde, sa certitude, à celle des sens et à l'accord de la raison avec leurs dépositions ; son étendue y est limitée aux faits et à leurs rapports. Le réel y est la source de l'idéal ; l'idéal n'y est même admis que comme un aspect limité du réel ; et ce réel, c'est le phénomène, le relatif, l'apparence du dedans et du dehors, du moi et du non-moi ; c'est la collection des choses qu'on appelle la Nature, et qui se rattache d'une manière obscure à la totalité absolue, à un terme dernier et incompréhensible. Aussi n'est-il pas étonnant que dans cette doctrine l'ordre moral soit déduit de l'ordre physique, que le devoir et le droit y soient soumis à l'empire de la nature, et qu'ils ne soient soustraits à sa nécessité que pour rentrer, suivant les exigences d'un art entièrement humain, dans la dépendance d'une nécessité idéale, sans doute, mais hypothétique et relative.

Voici, en effet, la chaîne des idées de Romagnosi sur les principes de la morale et du droit. L'homme est porté à sa conservation et à son perfectionnement ; il aime et veut son être et son bien-être. Mais son être et son bien-être dépendent de la nature, de ses forces et de ses lois. C'est elle qui les pose comme fins de l'activité humaine, et qui en dirige la réalisation par les circonstances où elle le place et la manière dont elle constitue son être et ses facultés. La nécessité morale, ou l'obligation, n'est donc autre chose que le rapport qui unit nos actions à leur fin naturelle ; les lois

morales et l'ordre moral tout entier ne sont que les lois et l'ordre de la nature, en tant qu'ils se rattachent à notre conduite et à la poursuite de notre bonheur ; que sera donc aussi le système des droits et des devoirs, sinon l'ensemble des actions libres, que les rapports réels de l'homme et de la nature rendent indispensables et efficaces pour le double but de sa conservation et de son perfectionnement ?

On le voit déjà, la morale qu'on peut composer avec ces principes est la morale du bonheur et non celle du devoir ; c'est la morale fondée sur les inclinations, les instincts et les impulsions de la nature, et non celle qui prend son point de départ dans l'idée rationnelle du bien en soi et dans l'obligation qui en résulte pour notre libre volonté. L'obligation morale est absolue ou elle n'est pas ; elle est toujours supérieure aux inclinations et aux instincts, et, quelquefois, elle leur est contraire ; tandis que la nécessité physique s'impose à la raison comme moyen indispensable pour atteindre une fin donnée. C'est ce qui fait que les règles de la première commandent sans condition et se résolvent dans des jugements qu'on peut appeler, avec Kant, impératifs catégoriques, tandis que celles de la seconde s'expriment par des jugements qu'on nomme impératifs hypothétiques, de sorte que dans le premier cas la volonté n'est pas libre de supprimer l'objet du devoir, tandis que dans le second elle peut abandonner du même coup l'objet de ses inclinations et les moyens qui y conduisent.

Il est vrai que Romagnosi distingue dans la vie de l'humanité deux états différents, dans lesquels dominent successivement le hasard et l'industrie humaine. Le passage de l'un à l'autre révèle, avec le commencement de la science, la naissance de la civilisation. L'homme, soustrait par ses idées et sa conduite au cours fortuit des sensations extérieures et des forces de la nature, commence à s'élever au-dessus des êtres doués comme lui de sensibilité ; il ne se contente plus de la conservation de son existence, il veut son perfectionnement, parce qu'il l'*imagine*, et le comparant aux circonstances et à la condition actuelle de sa vie, il en prépare et en tente la réalisation. La science, imitant l'humanité, doit donc distinguer deux parties dans l'ordre moral : une partie théorétique et une partie pratique ; l'une consistant dans les vérités de raison, l'autre dans les vérités de fait ; la

première, regardant les rapports rationnels des actions libres avec la fin du bien-être et du perfectionnement, l'autre ayant trait aux circonstances intérieures et extérieures où la volonté se trouve placée, aux causes qui la rapprochent ou l'éloignent de la complète application de l'ordre théorétique.

Cette distinction est importante, car elle sépare l'idée du fait, subordonne l'activité à la raison, et conduit à chercher entre l'une et l'autre l'*harmonie possible*, sorte de moyen terme entre les deux extrêmes du *réel* et de l'*idéal*.

Cette distinction, substituant à l'ordre de la nature celui de la raison, élève l'esprit dans une sphère supérieure, crée, avec l'idée de son perfectionnement, la condition première de sa perfectibilité, et communique au devoir et au droit le caractère et la dignité des vérités rationnelles. De là une lumière nouvelle répandue sur la morale et sur la science du droit.

Le droit n'est plus seulement un rapport réel, issu « de la « loi d'une ou plusieurs causes naturelles, mais il est la « faculté de faire ou d'obtenir tout ce qui est conforme à « l'ordre moral de la raison, en tant qu'elle ne peut être « contrariée sans injustice, par qui que ce soit » (*Diritto publico universale*, part. III, cap. 1er). De là, la subordination du droit au devoir, car si la première condition de son existence est d'être conforme à l'ordre moral, il n'existe qu'autant qu'il est limité et garanti par les obligations relatives à cet ordre.

De là, les titres du droit fournis sans doute par la nature, mais distingués et fixés par la raison qui en comprend l'importance et en mesure les degrés ; de là, la nécessité et l'immutabilité des droits, que l'homme ne crée pas pour son bon plaisir, mais qui, comme les rapports géométriques, résultent de la nature des choses et sont des vérités de raison.

De là, enfin, la nécessité de la Société et de l'État dont la nature provoque elle-même l'existence par l'action des instincts et des besoins les plus profonds, et dans lesquels la raison reconnaît des moyens indispensables pour conduire l'homme à sa destinée. En vain une école qui s'écarte également de la nature et de la raison a voulu expliquer l'origine des sociétés par des conventions ; c'est à cette double autorité qu'il en faut demander l'institution et la légitimité.

Tel est l'aspect nouveau sous lequel l'ordre moral nous apparaît ; cet aspect est une création de l'esprit ; c'est la raison prenant la place de la sensation ; c'est l'art succédant à la nature dans le monde moral comme dans le monde physique ; c'est la nécessité rationnelle, substituée à la nécessité matérielle, réglant la liberté et le progrès. La moralité, le droit, la société, l'état, regardés à ce point de vue, sont une réalisation des règles de la raison dans la poursuite de ses fins, et la civilisation entière n'est que l'intelligence effectuant peu à peu et perfectionnant les conditions nécessaires à une société éclairée et heureuse.

L'humanité passe avec elle de la sphère grossière des sensations primitives à la région plus élevée des produits de l'imagination, pour monter enfin à la lumière des idées rationnelles, et quand elle y est arrivée, elle aperçoit clairement sa destinée et les moyens de l'atteindre ; alors elle peut connaître avec vérité, démontrer avec certitude, agir avec efficacité, réaliser le progrès. Voilà les quatre objets que Romagnosi assigne à la raison dans l'individu comme dans la société, dans l'ordre de la science comme dans celui de la moralité, et par lesquels il ramène sous la loi d'un même art logique le développement réfléchi des éléments de la civilisation. Parmi les forces qui concourent à la réaliser, la nature est sans doute la première et la dernière ; c'est elle qui la prépare et la provoque, comme elle la maintient et la sanctionne ; la religion l'initie et la fortifie, l'agriculture la plante pour ainsi dire dans le sol et l'alimente, la concurrence l'étend et la perfectionne, mais le gouvernement la favorise et la protége, l'opinion publique la consolide, la consacre et la règle. Or, le gouvernement et l'opinion sont les forces directrices de l'âme et du corps de l'État. De leur action combinée résulte principalement le bonheur et le malheur des peuples, et le degré de leur perfectionnement dans le chemin immense qu'ils parcourent de la barbarie à la corruption, en passant par la sagesse et la vertu, le vice et l'ignorance. C'est donc à l'intelligence qu'il appartient de pousser les éléments de la civilisation vers le progrès ; c'est à elle de faire en sorte que le travail, la moralité, la sûreté publique, la concurrence et l'échange répandent et répartissent convenablement la vie et la félicité dans le corps social ; que l'activité des parties soit la

plus grande possible, et qu'elle se concentre dans les organes principaux pour se reporter dans les différents membres et les rendre plus libres et plus énergiques (1).

Arrêtons ici cette revue rapide des idées de Romagnosi sur les principes qui gouvernent les sciences morales et politiques ; le sujet que nous traitons et les proportions de ce travail ne nous permettent pas d'y insister davantage. Ce que nous en avons dit est, croyons-nous, suffisant pour démontrer que le rôle pratique de la raison est, dans sa doctrine, parfaitement d'accord avec son rôle spéculatif, que son caractère et sa nature demeurent les mêmes dans l'une et l'autre de ses fonctions. Le plus haut point de vue sous lequel on puisse envisager la moralité et la vertu des individus et des peuples, est celui d'un art qui approprie les moyens à la fin, et prescrit cette appropriation comme nécessaire. Le caractère de nécessité rationnelle qui apparaît dans les vérités morales est donc le même que celui qui se montre dans les préceptes de l'art et dans les règles de l'habileté et de la prudence. Toutes les considérations, tous les développements qu'y apporte Romagnosi ne parviennent pas à les changer dans les commandements absolus de la conscience. Et comment en serait-il autrement? La *raison* de Romagnosi est un sens supérieur, mais c'est un sens ; comme elle ne dépasse pas la sphère de la nature dans ses fonctions spéculatives, elle ne la dépasse pas non plus dans ses fonctions pratiques ; l'idéal de la vie comme la règle de la science sont enfermés par leur principe dans les mêmes limites ; l'expérience et le bonheur sont la source et le but du développement de l'humanité.

Cette doctrine est donc bien le naturalisme en métaphysique et une sorte d'idéalisme empirique en psychologie. Son mérite est de dépasser la sensation, d'étendre pour ainsi dire les limites de la philosophie régnante en étudiant mieux la sensibilité et en donnant de l'expérience une idée plus large et plus vraie.

Son défaut le plus saillant est de ne pas aller au-delà et de

(1) Pour tout ce qui regarde les idées de Romagnosi sur la moralité, le droit et la civilisation, nous avons puisé dans son *Introduction à l'étude du droit public universel*, dans l'écrit intitulé : *De la nature et des causes de la civilisation, avec un exemple de sa renaissance en Italie*, et dans l'ouvrage déjà cité : *Vues fondamentales sur l'art logique*.

circonscrire l'esprit dans les bornes du fini. Cette doctrine cependant n'est déjà plus la philosophie de la sensation, mais celle de l'expérience, quoique incomplète encore et bien éloignée de son idéal.

CHAPITRE II.

SOMMAIRE. — Philosophie de l'expérience. — Galluppi. — Il succède à Genovesi dans le midi, à Romagnosi et à Gioia dans le nord de la Péninsule. — Discussion sur ce point de l'histoire de la philosophie italienne. — Galluppi a une importance nationale. — Ses ouvrages. — Sa doctrine sur la réalité de la Connaissance. — Son mérite comme psychologue et comme historien de la philosophie. — La philosophie de l'expérience s'agrandit entre ses mains et approche de l'idéalisme. — Il introduit en Italie la morale du devoir. — Rapports des recherches de Galluppi avec les doctrines de Kant.

Romagnosi vécut assez pour connaître les principaux ouvrages de l'écrivain qui devait développer et mieux rapprocher de son but la philosophie de l'expérienne. Il se chargea même d'en examiner deux en des articles imprimés entre 1827 et 1829 dans un recueil favorablement connu sous le nom de *Biblioteca italiana*. En annonçant au public les *Éléments de philosophie* de Galluppi et les *Lettres sur les Vicissitudes de la philosophie depuis Descartes jusqu'à Kant* du même auteur, le vieux jurisconsulte italien se montrait à la vérité assez mécontent de l'accueil qu'on commençait à faire dans la Péninsule aux idées et au langage de Kant, qu'il appelait étrange et barbare; il contestait à Galluppi ses innovations dans l'observation, la critique et l'expression des faits relatifs à la connaissance; il maintenait avec fermeté et parfois avec aigreur ses propres formules, mais en somme et malgré

ses réserves, il marquait son estime au nouveau philosophe et apercevait dans ses livres une ressemblance de traditions et de vues générales qui, sous certains rapports, le rapprochait de lui et les réunissait dans une même école.

Quelques informations chronologiques et biographiques sur Galluppi nous paraissent ici indispensables pour bien comprendre le rôle qu'il a joué dans la philosophie italienne et le rapport qui existe entre lui et ses devanciers.

Né à Tropea, dans le royaume de Naples, le 2 avril 1770, un an après la mort de Genovesi, il a été pendant sa première jeunesse le contemporain de Filangieri et de Pagano; mais ses goûts, plus encore que les circonstances de sa vie, le détournèrent complétement des travaux qui procurèrent à ces deux illustres écrivains, l'honneur d'être comptés parmi les continuateurs de Montesquieu et de Vico; de sorte que Galluppi ne tient à eux que par le lien commun de l'école de Genovesi et les traditions psychologiques et expérimentales qui en sont issues.

Cela est si vrai que les trente ans pendant lesquels Galluppi a vécu dans le dix-huitième siècle, ne contiennent aucun fait qui rattache ses études aux grands événements qui en rendirent la fin si mémorable, et aux révolutions dont Naples fut alors le théâtre. Rien n'annonce dans ses ouvrages la méditation des questions sociales, ni la préoccupation des choses politiques, ni une étude approfondie de l'histoire et du droit. Né avec une vocation décidée pour l'observation des faits intérieurs et l'examen des questions qui s'y rapportent, Galluppi semble n'avoir connu le monde extérieur que pour méditer sur les rapports métaphysiques qui l'unissent à celui de la conscience. Ni le souci d'une nombreuse famille, ni les ennuis d'un emploi trop contraire à ses goûts (1) ne l'empêchèrent de se livrer avec passion et persévérance à l'étude de soi-même et de la philosophie. Ce n'est pas cependant qu'il fût pressé de manifester cette passion au public par des ouvrages prématurés, ou de l'exprimer sous des formes encore incertaines. La liste chronologique de ses ouvrages ne contient que deux écrits presqu'insignifiants (2), dont la publication remonte à la longue période de sa vie qui

(1) Il était pourvu d'un emploi dans l'administration des finances.

(2) Un mémoire apologétique à l'occasion d'une dispute de théologie en 1795, et un opuscule sur l'analyse et la synthèse, 1807.

est comprise entre 1770 et 1819. C'est seulement à l'âge d'une complète maturité, à quarante-neuf ans, qu'il fit imprimer les deux premiers volumes de son *Essai philosophique sur la critique de la connaissance*, ou *Analyse distincte de la pensée humaine*. Le plan de cet ouvrage était considérable; il devait contenir en quatre livres très-étendus la théorie de la connaissance et des facultés de l'esprit humain, l'examen des idées et des jugements fondamentaux, les questions de leur origine, du criterium et de la source de la vérité. Il annonçait donc une doctrine complète et détaillée sur les objets essentiels de la psychologie et de la métaphysique telle qu'on les concevait alors, et cette doctrine à laquelle l'auteur devait rester invariablement fidèle, allait exercer dans le nord comme dans le midi de l'Italie une influence notable sur les études philosophiques. Car outre qu'elle remplaça dans un grand nombre d'écoles les *Eléments* de Gioia et de Gevonesi par d'autres *Eléments* écrits dans un autre esprit et avec d'autres principes, elle attira de bonne heure l'attention des philosophes et principalement de Rosmini et de Gioberti. Le premier en fit l'objet de ses méditations avant 1830 et la discuta dans son Nouvel Essai, et le second y attacha tant d'importance que tandis qu'en 1825 il citait à peine Romagnosi dans sa thèse d'aggrégation, de 1830 à 1833 il prenait les livres de Galluppi pour texte des conférences qu'il tenait dans une société philosophique placée sous sa direction. (Voir *Ricordi Biografici e Carteggio di Vincenzo Gioberti raccolti per cura di Giuseppe Massari*, volume I^er^, chap. IX, et plus loin notre biographie de Gioberti.)

Mais les rapports de Gioia, de Romagnosi et de Galluppi ont tant d'importance dans une revue du développement de la philosophie italienne au dix-neuvième siècle, que nous demandons la permission de nous y arrêter pour quelques instants.

Nous avons déjà dit que Gioia et Romagnosi, quoique contemporains, ont exercé sur les études philosophiques de l'Italie une influence qu'on peut regarder dans une certaine mesure comme successive, principalement à cause de la différence de temps qui sépare ceux de leurs ouvrages qui appartiennent en propre à la philosophie. Établissons-le plus complétement avant de passer à l'exposition de la doctrine de Galluppi et pour mieux en fixer la place dans l'histoire.

On remarquera d'abord que Romagnosi n'a rien publié sur les questions philosophiques les plus abstraites de la science que vers la fin de sa vie. En effet, les écrits intitulés la *Mente sana*, *Economia suprema dell' umano sapere* et *Vedute fondamentali sull' arte logica* portent les dates de 1827, 1828, 1832, tandis que Gioia avait publié ses principaux ouvrages philosophiques avant 1820 (1). Il nous suffira de citer en preuve de ce que nous avançons le livre sur le *Mérite et les Récompenses* qui est de 1818 et les *Eléments de philosophie* qui furent publiés à Milan la même année. Nous pouvons même affirmer que sa doctrine était déjà exposée dans un livre imprimé en 1803, car la *Logica statistica*, qui est de cette époque, en contient les principaux traits.

Le développement de la pensée philosophique de Romagnosi a donc succédé, dans une certaine mesure, au développement de la doctrine de Gioia ; il y a entre eux un rapport de doctrines et d'influences qui partant de la même source intellectuelle et presque de la même époque, se séparent cependant dans la durée comme dans la science, après avoir été longtemps parallèles et simultanées. Car la dernière publication de Gioia est de 1826 et sa mort de 1829, tandis que Romagnosi publie ses principaux ouvrages philosophiques de 1827 à 1832, et meurt en 1835.

Ces faits ne regardent que le nord et le centre de l'Italie. Pendant le même temps se produisait à Naples l'enseignement philosophique de Galluppi, précédé par des publications importantes, dont la première est de 1819. Aussi chercherait-on vainement une influence de Gioia et de Romagnosi sur Galluppi ; non-seulement le synchronisme de leurs ouvrages philosophiques est complet jusqu'en 1826, année de la dernière publication de Gioia, mais de 1827 à 1832 sont imprimés presqu'en même temps, dans le nord et dans le midi de l'Italie, les ouvrages les plus importants de Galluppi et de Romagnosi. En outre, ces deux philosophes paraissent avoir été complétement inconnus l'un à l'autre jusqu'en 1827; enfin il faut ajouter qu'après comme avant cette époque, ils

(1) Voir le Catalogue des ouvrages de Gioia inséré dans la revue intitulée : *Biblioteca italiana*, livraison du mois de décembre 1828. — Ce catalogue a été reproduit dans l'édition de la *Phylosophie de la Statistique*, faite à Mandrisio en 1839.

ne sont pour rien dans l'organisation et le développement réciproque de leur pensée. Il est facile de s'en assurer par leurs écrits ; les preuves abondent. En effet, il est vrai que les livres dans lesquels Romagnosi expose et coordonne ses idées sur les principales questions de la psychologie et de la logique, et qu'il a rassemblées sous le nom collectif de Doctrine de la raison (*Dottrina della ragione*), sont postérieurs d'environ dix ans à la publication des deux premiers volumes de l'Essai de Galluppi sur la critique de la Connaissance ; mais il ne faut pas oublier que ces écrits ne font que résumer ses travaux antérieurs et leur imprimer, pour ainsi dire, le sceau de l'unité. Ils en dégagent et précisent la formule générale, mais ne contiennent pas pour la première fois sa doctrine.

En effet, la *Genèse du droit pénal*, le plus célèbre de ses ouvrages de jurisprudence, publié pour la première fois en 1791, fondait le droit de punir sur la *nécessité de la défense et de la conservation sociale opposée à l'impulsion criminelle*, et rapportait les principes de l'ordre moral et juridique aux instincts humains et aux forces de la nature. Son principe métaphysique du *concours des puissances de la nature et de l'esprit*, y était donc en germe et s'y manifestait déjà dans les matières relatives aux mœurs et au droit. Mais nous n'en sommes plus réduits à ces interprétations conjecturales dès l'année 1805, dans laquelle fut publié l'ouvrage intitulé : *Introduction à l'étude du droit public universel* (*Introduzione allo studio del diritto publico universale*). Quoique ce livre soit encore un ouvrage spécial, il s'élève cependant d'une manière sommaire (IIe partie, chap. III, art. 3), aux recherches métaphysiques et contient déjà les idées et jusqu'aux expressions qui formeront plus tard le caractère distinctif des écrits recueillis sous le titre commun de *Doctrine de la raison.*

Ainsi il est établi que Romagnosi ne doit rien à Galluppi pour le développement et l'organisation de ses idées, et que c'est bien à l'originalité de son esprit, jointe à l'action de Charles Bonnet (1) sur lui, qu'il faut attribuer l'influence philosophique qu'il exerça de 1803 à 1822 aux universités de Parme et de Pavie, et aux écoles supérieures de Milan sur

(1) Voir le travail de M. Ferrari déjà cité pour ce qui concerne les rapports de Romagnosi et de Bonnet.

la jeunesse nombreuse et enthousiaste qui l'écouta et applaudit pendant près de vingt ans.

D'un autre côté, nous ferons observer pour ce qui regarde Galluppi, que son nom demeura complétement inconnu jusqu'en 1819, époque à laquelle parurent les deux premiers volumes de son *Essai*, que cette publication ne fut achevée qu'en 1832, et qu'en juillet 1825 un rédacteur de la *Biblioteca italiana* (voir le tome XXXIX de ce recueil, publié à Milan), examinant les deux volumes susmentionnés, se montrait dépourvu de toute information sur la suite de cette publication.

Ce défaut d'informations réciproques, assez fréquent alors et depuis entre le nord et le midi de la Péninsule, joint à la lenteur de la publication, fut cause probablement que les *Eléments* de Galluppi, dont le premier volume parut en 1820, ne fussent l'objet d'un article de Romagnosi dans la même Revue qu'en juillet 1827.

Au reste les barrières qui séparaient alors les provinces méridionales du centre et du nord de la Péninsule étaient si bien gardées, et il y avait si peu de relations intellectuelles entre ces parties d'un même pays, qu'il était plus aisé et plus sûr pour un Napolitain d'entretenir, à travers la mer, un commerce scientifique avec les savants des autres nations qu'avec ceux de l'Italie. Galluppi ne manquait certainement pas d'amour pour elle; le chaleureux appel qu'il fait à l'initiative des Italiens à la fin du sixième chapitre du premier livre de l'*Essai*, pour les engager à imiter l'exemple de leurs ancêtres, et à marquer par de nouvelles découvertes leur trace dans le vaste champ de la philosophie moderne, montre de quels sentiments il était animé. Cependant nous ne saurions comprendre le silence qu'il garde dans ses ouvrages sur des hommes aussi considérables que Gioia et Romagnosi, si nous ne trouvions pas une explication trop certaine de ce fait dans les circonstances que nous indiquions tout à l'heure. La séparation profonde qui existait alors entre le midi et le nord de la Péninsule peut seule expliquer comment Galluppi, qui cite et examine particulièrement les doctrines des écrivains étrangers les moins importants, ne consacre pas un paragraphe de ses nombreux écrits à Gioia et à Romagnosi. Genovesi, Filangieri, Soave et Tamburini sont les seuls Italiens contemporains auxquels il fait cet hon-

neur (1). Et on le comprend fort bien. Genovesi et Filangieri sont Napolitains ; leurs noms, leurs livres et leurs opinions ne pouvaient pas lui être inconnus. Soave s'étant sauvé de Milan à la suite de l'invasion française avait cherché un refuge dans le royaume de Naples, auprès d'une famille aristocratique qui utilisait ses talents pédagogiques, et Tamburini, célèbre par ses disputes théologiques avec les représentants d'une orthodoxie asservie à la puissance temporelle du saint-siége, était parvenu à faire retentir son nom jusqu'aux extrémités de l'Italie, d'abord à cause de ses idées libérales, et ensuite parce qu'il appartenait à la classe la plus unie et la plus influente de la Péninsule.

On le voit, nous ne prétendons pas présenter le développement de la philosophie italienne sous des formes plus régulières que celles qui lui appartiennent effectivement. Gioia et Romagnosi n'ont pas exercé d'influence sur Galluppi, et cependant leurs doctrines précèdent et préparent son action dans le nord de la Péninsule où il doit remplacer le sensualisme par une psychologie plus large et plus vraie.

Il y a à cet ordre historique plusieurs raisons que nous devons indiquer. La première de toutes, c'est l'analogie des phases par lesquelles la philosophie a passé dans le midi et dans le nord de la Péninsule. Le sensualisme introduit à Naples, ainsi que nous l'avons dit, par Genovesi, s'est développé dans son école et s'est maintenu dans l'Italie méridionale jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle, de sorte que quand Soave s'y rendit, il y régnait déjà ; et en effet on ne saurait attribuer à d'autre philosophie qu'à celle des sens les idées métaphysiques de Mario Pagano et même celles de Filangieri, malgré l'alliage du spiritualisme instinctif qui s'y mêle, à l'exemple de Montesquieu dont il suit en partie les traces.

Le midi de l'Italie se trouvait donc, pendant la jeunesse de Galluppi, environné par la même atmosphère philosophique que les provinces du nord. Il est par conséquent naturel que Galluppi se soit posé les mêmes problèmes que Roma-

(1) Galluppi examine différentes opinions de Genovesi dans l'*Essai* philosophique sur la critique de la connaissance, dans la *Philosophie* de la Volonté et dans les *Eléments* ; il parle de Tamburini dans la partie morale des Éléments, de Soave dans la partie psychologique du même ouvrage ; de Filangieri dans le chapitre IX du dernier livre de l'*Essai*.

gnosi relativement à la connaissance puisqu'il était dans les mêmes conditions.

Il reste à se demander comment l'influence de Galluppi a fait concurrence à l'influence de Romagnosi et de Gioia et a fini par en triompher dans le nord de l'Italie.

Ici encore la réponse donnée par les faits n'est pas douteuse. Elle est fondée à la fois sur la biographie et la science. Car si Galluppi a été inconnu ou presque inconnu à l'Italie du nord jusqu'en 1827, ses doctrines y ont été annoncées à cette époque par Romagnosi lui-même. En outre, la renommée et l'influence de Romagnosi, retiré depuis longtemps de l'enseignement, vieilli et près de terminer sa longue existence, baissaient au moment même où celles de Galluppi montaient et s'étendaient. Car le philosophe napolitain ne devint célèbre qu'après la publication complète des *Eléments* et celle des *Lettres sur les vicissitudes de la philosophie*, c'est-à-dire après 1827.

Enfin la raison la plus importante de toutes, c'est que la doctrine du philosophe napolitain allait plus loin que celle du dernier représentant de la philosophie de l'expérience dans le nord de la Péninsule, et qu'elle répondait mieux aux questions que lui-même avait soulevées et aux besoins de l'esprit philosophique en progrès.

Il y a donc réellement une certaine succession entre eux si on les considère dans l'unité de la vie nationale et dans l'histoire générale de la philosophie italienne. Pour ce qui regarde particulièrement Galluppi, on comprendra facilement qu'il se soit trouvé prêt à aller plus loin que Romagnosi dans la solution des problèmes philosophiques et à lui succéder avec avantage dans la direction de la pensée, si l'on considère qu'il avait, pendant de longues années, puisé aux sources multiples de la philosophie moderne, et qu'un de ses principaux mérites est d'allier sans cesse l'histoire de la philosophie à la discussion et à la coordination des problèmes de cette science.

Les ouvrages qui contribuèrent le plus à établir la réputation et l'influence de Galluppi sont ses *Eléments* et ses *Lettres sur les vicissitudes de la philosophie* depuis Descartes jusqu'à Kant. Le premier était destiné et parvint réellement à introduire dans l'enseignement secondaire une doctrine philosophique bien plus conforme à l'observation inté-

rieure que celle qui se trouvait dans les livres de Gioia et de Soave. L'autre traçait pour la jeunesse et les gens du monde un tableau des changements qui s'étaient opérés dans la science de l'esprit humain depuis Descartes jusqu'à Kant. La méthode suivie par l'auteur de ces deux livres était si aisée, les développements si sobres et précis, les idées si bien ordonnées, le langage si clair et l'emploi des termes scientifiques si discret, que tout le monde les lut et les comprit; ils servirent aussi pour attirer l'attention sur l'*Essai*, l'œuvre la plus volumineuse de l'auteur; enfin, en 1831, il monta sur la chaire de logique et de métaphysique de l'université de Naples, et ces nouvelles fonctions, en donnant une satisfaction tardive à ses goûts, répandirent du moins sa doctrine et la fortifièrent par l'autorité du maître et le concours d'un auditoire nombreux et dévoué. Les *Leçons de logique et de métaphysique* et la *Philosophie de la voloné*, publiées de 1832 à 1840 coïncident avec son enseignement, en sont issues (1), et peuvent être regardées comme la dernière expression de sa pensée dont le fond du reste n'a pas varié (2).

Les livres que nous venons de nommer et auxquels on peut ajouter un mémoire sur l'*Idéalisme transcendental* et un premier volume sur l'*Histoire de la philosophie*, ouvrage inachevé, forment un ensemble régulier et complet de doctrines qui embrasse la psychologie, y compris l'idéologie générale et particulière, la logique, la morale, les éléments de la cosmologie et de la théodicée, et l'histoire des systèmes. En effet l'*Essai sur la critique de la connaissance* et la *Philosophie de la volonté* se tiennent et sont comme les parties d'un même tout, ainsi que l'auteur lui-même a soin de nous en avertir dans la préface au dernier de ces ouvrages. Car dans l'un il envisage l'esprit comme faculté de connaître, dans l'autre il le considère comme faculté de vouloir; dans l'un il étudie les principes de la connaissance, dans l'autre les règles de la vie; et dans les deux l'esprit n'est pas examiné isolément, mais dans son rapport à la réalité entière,

(1) Voir les dédicaces de ces deux ouvrages.

(2) Pour ces détails voir outre les ouvrages de Galluppi, un article de *Jacopo Bernardi* inséré dans la revue *il Cimento*, Turin 1852, 3e fascicule. — Notons ici que Galluppi est mort en 1846, c'est-à-dire onze ans après Romagnosi et dix-huit ans après Gioia.

c'est-à-dire au monde et à Dieu, de sorte que ces deux ouvrages pris ensemble répondent suffisamment au plan et aux matières contenues dans les *Eléments* et peuvent leur servir de commentaire et de développement.

Les *Eléments* sont le livre le plus complet de Gallupp, celui qui contient toutes les parties de sa doctrine, réunies et coordonnées en un seul tout. Ils se divisent en cinq sections qui sont: la logiqne pure, la psychologie, l'idéologie particulière, la logique mixte, la morale. A la morale est joint un chapitre sur la religion.

Expliquons les titres de ces divisions, car elles dépendent de l'idée que Galluppi se fait de la philosophie, de la méthode et des traditions qu'il suit en la développant, en un mot du caractère général de son système.

La philosophie est pour Galluppi la science de la pensée, considérée dans son rapport à la connaissance et à l'action. Elle commence donc par constater les éléments de la connaissance, idées, jugements, raisonnements; elle les divise en deux classes, empiriques et rationnels, et distinguant la *forme* de la *matière*, analyse d'abord la première qu'elle regarde comme une loi de l'esprit, indépendante des données de l'expérience. La forme du raisonnement est toujours pure, c'est-à-dire indépendante des objets extérieurs; mais la matière peut se composer d'idées pures ou d'idées empiriques, c'est-à-dire tirées des sens; de là trois sortes de raisonnements possibles, suivant qu'ils sont composés d'éléments purs, d'éléments empiriques ou d'un mélange des deux; mais comme le raisonnement purement empirique est impossible, car le raisonnement s'appuie toujours sur quelque principe, il s'en suit qu'il ne peut y avoir, qu'il n'y a que deux sortes de raisonnements, le *pur* et le *mixte*, et par conséquent deux parties correspondantes dans la logique, la logique pure et la logique mixte, celle des idées et celle des faits. Voilà la distinction ou plutôt l'opposition de laquelle part Galluppi, dont il cherche l'explication par sa théorie de la connaissance, et qui le conduit à établir deux divisions correspondantes dans la logique. Entre ces deux divisions se placent la psychologie et l'idéologie, et cet ordre est fixé par le besoin de passer de la forme à la matière du raisonnement, et pour constituer la science humaine de toutes pièces.

En effet, en examinant par l'observation les opérations et les facultés de l'esprit, on connaît la réalité intérieure, on vérifie le rapport du moi avec la réalité extérieure, on remonte à l'origine des idées, on en constate les relations multiples entre elles et leurs objets, on en distingue les combinaisons et les éléments; en analysant ensuite et en déterminant les principales d'entre elles, on parcourt le cercle entier des êtres: le moi, le monde et Dieu, leur nature et leurs rapports. C'est ainsi que l'idéologie et la psychologie, c'est-à-dire la science des idées et de leurs causes, constituent la métaphysique et réunissent par leurs découvertes la logique pure et la logique mixte, les faits et les idées, la forme et la matière du raisonnement, la raison et l'expérience.

Après la philosophie spéculative vient la philosophie morale ou pratique; mais ici encore c'est la pensée qui examine les actions, les facultés qui les produisent, les motifs qui les inspirent, la loi qui les règle; sans sortir d'elle-même, elle cherche au-dessus des sens, dans les vérités rationnelles, celles qui sont le fondement et la lumière de la vie. De sorte que la philosophie entière est l'œuvre de la pensée, et a pour objet principal et direct la pensée, ses éléments, ses fonctions, ses objets, sa valeur, par rapport au vrai et au bien.

Il est donc naturel que chez Galluppi la philosophie parte de la réalité de la pensée, comme chez Descartes, et qu'elle se distingue en philosophie *subjective* et *objctive*, suivant que la pensée s'y étudie elle-même, ou qu'elle y vérifie les rapports réels et observables qui l'unissent aux objets et constate par cette voie leur existence, leur nature et leur enchaînement.

Ainsi, tout est, dans cette philosophie, soumis au problème de la connaissance, tout en dépend; ajoutons que la théologie et la cosmologie y sont étudiées dans les limites de ce point de vue. Aussi y sent-on une grande préoccupation, une grande passion même pour la solution de la question soulevée par Kant sur la valeur objective de l'intelligence.

Remarquons ici que Galluppi n'est pas le premier qui a parlé de Kant et de sa philosophie aux Italiens; le père Soave en avait déjà fait une critique superficielle dans ses

Istituzioni, après l'avoir étudié dans un livre de M. de Villers (1). Galluppi puisa d'abord ses informations sur le kantisme à la même source et dans un autre écrit composé par Kintker en hollandais, et traduit ensuite en français (2). Mais en 1821 et 1822, la *Critique de la raison pure* parut traduite en italien par *Mantovani*. Cette traduction rendit un vrai service à l'étude de la philosophie dans la Péninsule, car Rosmini lui-même devait en profiter largement.

Galluppi a cependant le mérite d'avoir le premier compris l'importance de Kant, et de l'avoir fait comprendre aux Italiens. Chacun de ses livres témoigne de son admiration pour le philosophe de Kœnigsberg. Le titre même du premier qu'il publia (*Essai philosophique sur la critique de la connaissance*), rappelle ceux des principaux écrits de Kant et indique l'influence exercée par ce philosophe sur la direction de son esprit et de sa doctrine. Dans cet ouvrage, comme dans les Eléments et les Lettres, le professeur napolitain ne se contente même pas d'examiner les opinions du philosophe allemand, à propos des questions qu'il traite, ainsi qu'il a l'habitude de le faire pour tous les autres, mais il consacre à la philosophie critique une exposition spéciale et détaillée. Ce travail lui fut rendu sans doute plus facile après 1840, lorsque les belles leçons de M. Cousin sur Kant furent imprimées; mais, dès 1819, Galluppi avait déjà réfuté la théorie de Kant sur les jugements synthétiques et contesté à ce philosophe sa thèse de la subjectivité de la connaissance du monde extérieur.

Il n'est, du reste, pas facile de dire quels systèmes ont été particulièrement étudiés par Galluppi, quand on considère les connaissances étendues qu'il possédait sur tous ceux qui appartiennent aux temps modernes, quand on remarque la place considérable que leur exposition et leur examen occupent dans ses livres, et qu'on réfléchit, en outre, que l'histoire est une partie intégrante de sa méthode et de sa doctrine. Car Galluppi nous paraît, avec M. Cousin, le philosophe de ce siècle qui a uni le plus largement la psycho-

(1) Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale, par Charles Villers, Metz 1801.

(2) Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de Kant, par M. Kinker, traduit du hollandais par J. Le Fr. Amsterdam 1801.

logie à l'histoire des systèmes. Le problème de la valeur de nos connaissances, l'examen des faits de conscience et de nos facultés, l'histoire de la philosophie comme source des informations et des doctrines à joindre à la réflexion sur soi-même, ou à contrôler par ce moyen, afin d'étendre les résultats de la psychologie et de fonder sur une base plus large la *philosophie de l'expérience.* Voilà presque tout Galluppi, voilà le point de vue, le but, la méthode de sa philosophie.

Persuadé de la fausseté du sensualisme de Condillac, et de l'insuffisance des efforts de La Romiguière pour le réformer en substituant à la sensation la base plus large du sentiment, connaissant d'ailleurs les rapports qui rattachent l'empirisme de Locke au scepticisme de Hume, et les doutes de Hume aux conclusions négatives de la philosophie critique sur la valeur objective de nos connaissances, et notamment sur les rapports de causalité et de substantialité, Galluppi entreprit de refaire en Italie l'œuvre accomplie par Reid en Ecosse ; éviter le scepticisme en se frayant une route intermédiaire entre l'école de Locke et celle de Kant, entre le sensualisme et l'idéalisme transcendental, tel est le but principal que le philosophe napolitain avoue lui-même s'être proposé dans ses ouvrages et dans son enseignement, et pour lequel il a entrepris une démonstration nouvelle de la *réalité de la connaissance*, et une vérification des rapports qui unissent sous cet aspect dans un seul tout les systèmes de la philosophie moderne. Nous le répétons, ses études historiques et ses observations psychologiques ont le même objet, c'est-à-dire la relation de la connaissance avec la réalité.

Sans nous perdre dans les détails, examinons ce point capital de la doctrine de Galluppi ; car d'une part il est le pivot sur lequel tournent tous ses travaux et toutes ses opinions, et d'autre part c'est dans la solution donnée par lui à cette question complexe que nous trouvons son progrès sur Romagnosi et son rapport à Rosmini.

Posons d'abord les conclusions auxquelles il arrive ; nous verrons ensuite par quels raisonnements et quelles observations il y est conduit. Galluppi pense que la connaissance humaine a une valeur objective et qu'elle est capable de nous mettre en rapport avec la triple réalité du moi, du monde et de Dieu, directement avec le premier et le second terme, indirectement avec le troisième ; il pense que la conscience

saisit le moi substantiel, que les objets extérieurs sont immédiatement unis à la sensation et médiatement à la conscience, et que de la réalité du monde on remonte, par un raisonnement légitime, à l'existence de Dieu. Cette chaîne de rapports a pour base le sentiment immédiat de l'*unité métaphysique* du moi, c'est-à-dire de l'unité du moi comme sujet substantiel de nos actes et de nos jugements.

Galluppi admet avec Kant que nous ne connaissons pas les objets extérieurs en eux-mêmes ou dans leur essence, mais il n'accepte pas pour cela les doutes de la philosophie critique sur leur existence. La sensation nous révèle, selon lui, le dehors, comme la conscience nous montre le dedans ; la sensation est, par elle-même, objective, et si la pensée pour constituer l'expérience et former les idées emploie des éléments subjectifs, c'est-à-dire pris au dedans de nous, son œuvre n'est pas pour cela arbitraire ni sans fondement dans la nature extérieure. La réalité de la connaissance repose donc sur ces trois fondements : 1° sentiment immédiat de la substantialité du moi ; 2° objectivité de la sensation et concours de l'élément subjectif de la pensée à la formation de l'expérience et des idées qui en dérivent ; 3° affirmation de l'être absolu en tant qu'il est la condition dernière de la réalité intérieure et extérieure.

A ces conclusions correspondent, chez Galluppi, un certain nombre de thèses historiques qui résument, à ses yeux, l'état de la philosophie de son temps, et qu'il faut connaître pour apprécier les efforts qu'il a tentés pour établir les siennes.

Touchant la première et la seconde de ces conclusions, l'école de Locke et de Condillac, disait Galluppi, est complétement négative. Locke réduit le moi et les corps à des collections de modes et de qualités, et la connaissance que nous en avons à des collections d'idées simples ou complexes ; Condillac ramène la connaissance du moi et des corps à la sensation, et le moi lui-même et les corps à des collections de sensations. Bien plus, pour cette école, la sensation étant un phénomène purement intérieur et subjectif, et toute fonction de l'âme rentrant dans sa nature et sortant de son sein, il en résulte qu'il n'y a pas de communication légitime entre le moi et les objets extérieurs, outre que le sujet même de la connaissance, ou est inaccessible à l'observation, ou n'a pas du tout de réalité.

La philosophie des sens a donc le double défaut de ne pouvoir rendre compte ni de la connaissance, ni de la réalité de ses objets. Elle ne rend pas compte de la connaissance, parce qu'elle laisse sans origine et sans explication les idées qui ne répondent pas aux modes passifs et passagers de notre sensibilité, qui ne dérivent pas immédiatement ou médiatement des sensations, telles que les idées d'unité et d'identité, et d'autres encore qui entrent cependant dans la plupart de nos jugements et forment ou combinent les produits de l'expérience. Elle ne rend pas compte de la réalité de la connaissance, parce qu'elle l'emprisonne dans un monde de phénomènes intérieurs, interceptant, pour ainsi dire, toute communication avec le dehors, et dépouillant le sujet pensant lui-même de la conscience de son unité et de sa réalité.

Quant au troisième point, Galluppi se persuade également de l'impuissance et de la contradiction du sensualisme. Toute doctrine qui ne fondait pas sur l'observation la réalité du moi et du monde, lui semblait incapable de prouver l'existence de Dieu, et le sensualisme était dans ce cas. Il constatait, d'ailleurs, l'absence de l'idée de l'infini dans cette philosophie, en défendait contre elle le caractère positif et démontrait l'existence de son objet.

Voici maintenant quelle était sa manière de voir sur la philosophie critique. « Kant a eu raison, disait-il, de distinguer dans la connaissance deux éléments, l'un empirique, l'autre rationnel; l'un tiré des intuitions sensibles, l'autre posé par l'esprit ou produit par ses propres fonctions; l'un fournissant la matière, et l'autre la forme de la connaissance. » Cette distinction est fondée sur les caractères différents des éléments dont il s'agit. Car nos jugements rationnels renferment des rapports universels nécessaires et absolus, tandis que les données de l'expérience sont particulières, contingentes et relatives. En outre, les idées dont les sens ne contiennent pas l'origine, trouvent ainsi une autre source et ne sont point bannies de la connaissance, et telles sont les idées d'unité et d'identité dont la philosophie des sens ne saurait rendre compte. Il y a donc un élément subjectif et un élément objectif dans la connaissance; sur ce point, Kant a raison. Mais d'où viennent-ils l'un et l'autre? Kant distingue dans l'élément objectif deux parties, l'une pure-

ment empirique et donnée comme un fait, l'autre antérieure à ce fait, imprimée par l'esprit comme une forme sur sa matière ; l'une se produisant dans la sensibilité et l'intelligence, et l'autre existant déjà dans l'une et dans l'autre ; mais qu'importe cette distinction entre les produits de l'expérience et les formes pures de la sensibilité et de l'intelligence, du moment que les uns et les autres sont également issus du sujet, sont des effets de ses fonctions, des modes de son existence ?

Tout est ici réellement subjectif, forme et matière de la connaissance, et ce que Kant appelle objet n'est qu'une certaine unité mentale pensée par l'entendement, ou représentée à l'imagination et déterminée dans la sensibilité. Kant rend donc raison des différents éléments de la pensée qui entrent dans la connaissance, mais il détruit sa portée ; d'autant plus que sa théorie de la raison, se réduisant à la constatation des antinomies nécessaires et insolubles de l'esprit humain, achève de lui interdire tout accès à la substantialité du moi, du monde et de Dieu. Le résulat de la philosophie critique est donc entièrement contraire à la réalité de la connaissance.

Quelle route a suivie à son tour Galluppi pour l'établir ? Il s'est adressé à l'expérience, et, reprenant l'analyse de la sensibilité, il a trouvé la réalité du moi inséparable de toute modification des sens ; d'un autre côté, il lui a semblé que la sensation est naturellement objective, qu'il n'est pas vrai qu'elle nous apparaisse simplement comme un mode de notre être, mais qu'elle contient une apparence extérieure et se rapporte à un sujet extérieur. De sorte que, dans le fait de conscience le plus vulgaire, on trouve, avec une sensation quelconque, le double sentiment du sujet sentant et de la chose sentie. En un mot, l'être intérieur et extérieur est donné et enveloppé dans le sentiment.

Disons cependant tout de suite que si le philosophe napolitain a soin de distinguer le sentiment de la sensation, il confond la perception avec le sentiment, ou, plutôt, la perception qu'il admet n'est pas la perception de Reid, suggestion intérieure de notre nature pensante, mais une *perception sensible*, une *intuition de l'objet*. « J'ai détruit, dit-il, à « la fin du livre II de l'*Essai*, avec des arguments invincibles, « le système des idées représentatives, et j'ai placé, avec

« Reid, notre esprit en rapport direct avec les objets. Mais
« ce rapport qui, dans le système de Reid, est arbitraire,
« est essentiel dans le mien. J'ai remédié aux défauts de la
« philosophie de l'expérience sur cet article important ; j'ai
« établi que le rapport direct de la perception sensible avec
« l'objet extérieur est essentiel, que la réalité de la percep-
« tion sensible suppose nécessairement la réalité de l'objet
« et que *la perception sensible est l'intuition de l'objet.* »

Galluppi insiste beaucoup, dans tous ses ouvrages, sur les observations qui établissent le rapport essentiel de notre sensibilité à la réalité intérieure et extérieure, parce qu'il est, suivant lui, la base de ce qu'il appelle la réalité de la connaissance. C'est pourquoi tantôt il nous montre dans la conscience le phénomène fugitif et l'existence permanente, tantôt il remarque la multiplicité de nos modes et l'unité du sujet auquel ils se rapportent. Le jeu des facultés, l'exercice des opérations, leur croisement, leur enchaînement, la suite, l'interruption, la reprise de nos actes intellectuels, lui fournissent une foule d'arguments pour établir, avec la simplicité et l'identité du moi, sa réalité substantielle. Le moi est le centre réel de nos conceptions, la condition première des analyses et des synthèses, le type des idées d'unité et d'identité, la base métaphysique de l'unité logique des connaissances, la source de l'identité et de la connexion dans les rapports idéaux, dans les jugements et dans les raisonnements. L'élément subjectif est donc ce qu'il y a de plus important dans les faits intellectuels, et sans nul doute il provient de la réalité et de la nature du moi, il nous est donné par l'expérience. Mais de quelle manière, cependant, puisqu'il semble nécessaire à la constituer ?

Pour répondre à cette difficulté il faut distinguer entre l'expérience primitive et l'expérience secondaire ou comparée ; il n'y a dans l'une que des sentiments, tandis que l'autre renferme des idées. Sentiment du moi, sentiment du non-moi et de la sensation ou de leur rapport, voilà ce qui est uni et mêlé d'abord dans la conscience, voilà le fond qui contient les matériaux de toutes nos idées. Il n'y a dans l'expérience primitive que des éléments objectifs. Voici maintenant comment les éléments subjectifs s'en dégagent et forment l'expérience secondaire.

L'idée qui demeure à l'état de sentiment est une idée

passagère ; celle qui mérite vraiment ce nom, est un produit de la méditation ou de l'activité de l'esprit.

C'est ainsi que Galluppi modifie légèrement Locke sur la question de l'origine des idées. Locke avait dit qu'elles viennent toutes de la sensation et de la réflexion. Pour le philosophe napolitain, elles procèdent du sentiment et de la méditation. La différence ne serait que verbale sans l'explication qu'il en donne et les développements qu'il y ajoute : car outre que le sentiment, tel que l'entend Galluppi, est bien plus compréhensif et plus large que la sensation, bornée aux effets produits en nous par l'action des corps ; l'analyse et la synthèse, qui sont les auxiliaires de la méditation, jouent un rôle considérable dans la formation des connaissances chez le philosophe napolitain, et sont observées par lui avec une finesse qui, sur ce point, le rapproche de Kant bien plus que de Locke.

Voyons donc comment l'analyse et la synthèse concourent suivant lui à la formation de l'expérience secondaire ou comparée ; car nous saurons alors comment se forme notre intelligence, comment naissent nos idées, et nous pourrons parcourir les plus importantes d'entre elles, sans oublier le point capital de cette philosophie, c'est-à-dire la *réalité de la connaissance*.

Dans l'état actuel de notre intelligence, nos jugements reposent presque toujours sur la comparaison des idées et des idées générales ; nous réunissons ou séparons les objets sous les rapports universels de ressemblance ou de dissemblance, de substantialité et de causalité, et, par conséquent, nous faisons usage des idées d'identité et de différence, de sujet et de cause ; nous concevons aussi les choses sensibles sous la condition de l'unité et de la pluralité, par conséquent nous employons aussi ces idées, et nous concourons par notre pensée à la composition du sujet et de l'attribut de nos jugements, à la représentation unique des choses dont les sens nous offrent les apparences multiples.

Il est donc essentiel de savoir quelle est la nature de l'idée et de l'idée générale, comment elle se forme, comment s'explique son unité mentale, ce que sont et valent les rapports que nous affirmons dans nos jugements et qui sont, pour ainsi dire, la loi multiple et permanente de notre expérience.

Suivons les observations de Galluppi sur ces points importants.

L'analyse et la synthèse sont les opérations qui conduisent l'esprit de l'état confus du sentiment à la possession des idées distinctes, de l'expérience primitive à l'expérience comparée.

L'intelligence débute par l'analyse. C'est l'analyse qui distingue le moi de la sensation et de son objet, et la science, remontant par la réflexion aux origines de la connaissance, ne fait que décomposer ce que la nature compose d'abord et nous présente à l'état concret dans le sentiment. L'analyse produit donc, avec la méditation, la perception, et avec la perception, l'idée.

L'idée est donc, pour Galluppi, un résultat analytique de l'expérience primitive ; elle se dégage du sentiment moyennant l'activité de l'esprit ; son objet est concret ou abstrait, particulier ou général, suivant les modes de l'analyse et les degrés de la réflexion qui l'accompagnent, et ses éléments sont toujours contenus dans les matériaux de l'expérience. Ainsi, l'idée particulière est l'acte par lequel nous saisissons mentalement ce qu'il y a de particulier dans les individus, et l'idée générale a, au contraire, pour objet, ce qu'il y a d'identique entre eux. Mais que nous regardions au côté individuel ou au côté général des objets, chacune de nos conceptions est une, et à part celles qui sont simples et indécomposables, elles contiennent toutes une certaine variété sous une unité synthétique, ce qui montre qu'elles proviennent de la synthèse autant que de l'analyse. « Ainsi, le sujet « d'un jugement peut avoir une composition physique et une « unité logique ; par exemple, lorsque je dis le cercle a ses « rayons égaux, le sujet de ce jugement a une composition « physique, parce que le cercle est une *chose multiple ;* mais « il a aussi une *unité logique*, parce que le sujet du juge« ment est un et la pensée qui juge doit embrasser tout le « cercle ; la pensée est donc la cause de l'unité du cercle ; « j'appelle cette unité du cercle *unité synthétique*, c'est-à« dire unité de la synthèse. »

Voilà l'action de la synthèse constatée dans la production des idées ; voici maintenant les faits qui la rattachent à la réalité intérieure : « La conscience perçoit l'unité synthé« tique. Mais percevoir l'unité synthétique, c'est percevoir

« le moi qui *synthétise*; percevoir le moi qui synthétise, « c'est percevoir le moi qui réunit la variété des perceptions « relatives au sujet logique. Ainsi donc, le moi qui est senti « dans l'unité synthétique de la perception, est *un.* » (*Éléments d'idéologie particulière*, chap. III). L'unité du sujet pensant est donc comprise dans l'unité synthétique de la pensée. « Elle en est la condition, » et Galluppi dit dans son langage scientifique que *l'unité synthétique de la pensée* suppose *l'unité métaphysique du moi*; et pour qu'on ne se trompe pas sur le sens de cette unité métaphysique, il a soin de nous avertir qu'elle n'est autre que la simplicité ou la spiritualité du principe pensant. « Sans elle, dit encore « Galluppi, la science ne serait pas possible, puisque la « science suppose la réunion de toutes les pensées dont elle « se compose, et une pensée étant distincte d'une autre, « comment se ferait l'union des pensées sans un centre? Où « se rencontreraient les divers rayons du savoir? Il est in- « dispensable que le constructeur dispose de tous les maté- « riaux de la construction. Le moi de Newton qui découvre « le calcul infinitésimal, est le même que celui qui a appris « les règles de la numération. *Sans l'unité métaphysique du « moi*, l'unité synthétique de la pensée serait impossible, et « sans l'unité synthétique de la pensée, il ne pourrait y avoir « aucune science pour l'homme. » (*Ibidem.*)

Ainsi la réalité et la nature du moi interviennent dans la formation de toute idée; car dans toute idée se retrouve l'unité synthétique de la pensée. Voyons maintenant comment elles interviennent dans toute idée générale.

L'idée générale est le fruit d'une opération qui s'appelle la généralisation, et qui suppose avant elle l'abstraction et l'attention. Car, pour obtenir une idée générale, il est nécessaire, non-seulement de remarquer les qualités semblables, mais de séparer ces ressemblances des individus qui les contiennent et de les réunir en une seule idée; de sorte que toute idée générale est abstraite, mais toute idée abstraite n'est pas générale. L'abstraction sépare les circonstances individuelles aussi bien que les qualités semblables; la généralisation suppose une abstraction limitée à ces dernières; elle consiste donc dans une *synthèse idéale* des éléments identiques; elle suppose les rapports de similitude et la perception de ces rapports. Mais comment cette perception

serait-elle possible, comment pourrions-nous prononcer le jugement qui l'affirme sans faire usage des idées d'identité et de diversité? « Nous disons que l'expérience nous enseigne « la similitude des objets naturels, et nous posons cette « similitude pour base de la généralisation de nos idées. « Mais qu'est-ce donc que cette similitude que nous prenons « pour une donnée de l'expérience? C'est l'identité d'une « partie d'un objet avec la partie d'un autre objet. Or, cette « identité est certainement un rapport. Avec l'abstraction je « dirige le regard de mon esprit sur une partie de l'objet A « et sur une partie de l'objet B, et comparant ces deux par- « ties, je dis: A est en partie le même que B. Or, l'attribut « *même* est un adjectif métaphysique, il exprime un simple « rapport et ne correspond à aucun objet réel hors de l'es- « prit. Ce rapport d'*identité* est donc un élément subjectif « indispensable à la généralisation de nos idées.

« Les philosophes de l'école de Locke disent que les idées « générales naissent de la comparaison des idées particu- « lières; mais on peut leur demander d'où vient l'idée « d'identité. Cette demande les jetterait certainement dans « l'embarras. » (Voir l'*Essai* déjà cité, livre III, chap. IV.)

Les idées générales, on le voit, supposent d'après Galluppi, la possession et l'usage de l'idée et du rapport d'identité; cette idée et ce rapport se retrouvent dans chacune d'elles, et ne sont pour ainsi dire qu'un aspect de l'unité synthétique de la pensée, qui est la cause et le fruit de toute idée, et qui a elle-même pour condition l'unité réelle du moi. De cette manière, Galluppi trouve dans l'expérience un élément subjectif qui en est la lumière et qui la dirige; analysant ensuite cet élément, il en énumère les parties, il en mesure l'étendue, il en étudie l'application et le distingue avec soin de l'élément objectif, c'est-à-dire de celui qui est fourni par les sens.

Résumons rapidement ses recherches sur ces points. Le rapport d'identité n'est pas le seul qui appartient en propre à l'esprit; outre son contraire, c'est-à-dire le rapport de diversité, on trouve aussi dans presque toutes nos connaissances les rapports non moins importants de causalité et de substantialité; Galluppi donne à ceux-ci le nom de *rapports réels*, tandis qu'il appelle les autres *rapports idéaux*. Les rapports réels ont leur fondement dans le sentiment direct

ou dans la perception de la réalité intérieure et extérieure, tandis que les rapports idéaux dépendent essentiellement de la *synthèse idéale* qui les forme, et de l'unité synthétique de nos pensées. En outre, les rapports réels ainsi que tous les rapports idéaux sont subordonnés et se ramènent, sous le point de vue de l'élément subjectif de nos connaissances, au double rapport d'identité et de diversité. Cette réduction des rapports est chez Galluppi de la plus haute importance. Elle se rattache à sa polémique contre Kant, touchant les *jugements synthétiques à priori*, et aux efforts qu'il a faits pour démontrer que tous les jugements *à priori* sont *analytiques*.

On sait en effet que Kant a constaté par une analyse aussi neuve que profonde, l'existence d'un élément qu'il nomme subjectif dans la connaissance; on sait aussi qu'à ce propos, il a distingué deux sortes de jugements, ceux dont le prédicat est contenu dans le sujet, et qui, par conséquent, peuvent se ramener à des vérités identiques, et ceux dont le sujet ne contient pas le prédicat, mais lui est uni cependant par un rapport nécessaire. Il a appelé les premiers, jugements analytiques, et les a ramenés au principe d'identité et de contradiction, tandis qu'il a nommé les autres, jugements synthétiques *à priori*, les regardant comme une synthèse produite dans l'esprit suivant ses propres lois, et avant toute expérience sensible.

Cette théorie semble à Galluppi contraire à l'observation, et à la véritable essence de l'intelligence humaine; à l'observation, parce que les idées et les rapports que ces jugements renferment, peuvent se ramener aux objets de l'expérience, et à une synthèse idéale dont on peut constater la naissance et voir la condition dans le mouvement de la pensée; à l'essence de l'intelligence humaine, parce qu'un rapport placé extérieurement entre deux termes, sans qu'on puisse voir comment on va de l'un à l'autre, est un mystère incompréhensible, tandis que la loi la plus générale de l'esprit, est l'*identité*, cette condition essentielle de la suite et de la continuité de ses actes et de la déduction de ses idées. Galluppi montra donc en raisonnant sur les principes de *causalité*, de *substantialité*, et quelques autres des jugements appelés par Kant *synthétiques à priori*, qu'il y a toujours idendité partielle entre le sujet et l'attribut, que ce sont deux pensées

qui se tiennent intimement, qu'il n'y a pas de saut ni d'intervalle entre elles, de sorte que le rapport de la cause à l'effet, de la modification au sujet, etc., sont des vérités nécessaires parce qu'elles sont au fond des vérités identiques ou partiellement identiques. « J'examinai le principe de substance, » dit Galluppi dans la quatorzième de ses lettres sur les vicissitudes de la philosophie (traduites par Peisse), « et je « trouvai que la proposition qui l'énonce est une proposition « identique.

« Un accident ou qualité quelconque est, en effet, une « chose existante dans un sujet: Par conséquent, dire : « il y a la qualité, c'est dire il y a un sujet auquel une « chose est inhérente. Mais pouvons-nous dire de même du « principe de causalité? Cette proposition : *il n'y a pas « d'effet sans cause*, est-elle aussi une proposition identique? « J'ai démontré son identité de la manière suivante. Ce qui « a un commencement d'existence, doit avoir été précédé « d'un temps vide ou d'un être, car autrement la chose « dont il s'agit serait la première existence, et on ne pour- « rait dire d'une telle chose qu'elle commence d'être, puis- « que cette notion de commencement d'existence implique « en soi une priorité, relativement à l'être qui commence. « Ces deux notions, existence commencée et existence pré- « cédée d'une autre chose, sont donc identiques. »

Galluppi indique ensuite les arguments allégués dans l'*Essai* contre l'hypothèse d'un temps vide, puis il conclut : « Il faut donc admettre que l'existence qui précède est telle, « qu'elle rend l'*existence précédée*, *existence commencée*. « Celle-ci n'est existence commencée que parce qu'elle est « existence précédée. L'*antériorité* de l'existence qui pré- « cède est donc une antériorité de *nature*, une antériorité « objective, une antériorité qui fait le commencement de « l'existence précédée ; elle est par conséquent la *cause effi- « ciente* de cette existence. Le grand principe de causalité « est donc invinciblement démontré ; il est une proposition « identique. »

Cette citation peut donner une idée de la manière dont Galluppi procède dans la démonstration d'une de ses thèses les plus importantes, celle qui a pour but la réduction de l'élément subjectif de la connaissance. Il le réduit en somme à trois notions et à trois rapports fondamentaux, c'est-à-

dire les notions d'identité et de diversité, l'idée de l'absolu ou de l'inconditionnel et les rapports qui en dérivent.

En effet, les rapports de substantialité et de causalité sont des synthèses réelles dont les termes ont leur type dans l'expérience intérieure, et quant aux axiomes universels qui leur correspondent, nous avons vu que ce sont des vérités identiques, c'est-à-dire des vérités qui se déduisent l'une de l'autre par la comparaison et par le principe d'identité. D'un autre côté, l'idée de l'absolu ou de l'inconditionnel est si intimement liée à celle du conditionnel et du relatif, et celle-ci est tellement unie à tout objet d'expérience, qu'il est impossible de ne pas s'élever de l'une à l'autre. L'idée de l'absolu est donc subjective quant à son origine, puisqu'elle n'est pas empirique et émane de l'activité synthétique de l'intelligence, et elle est objective quant à sa valeur, puisqu'elle se rattache à l'ordre des causes et des substances dont l'expérience nous atteste l'existence.

Il peut sembler étrange que Galluppi, résumant lui-même son opinion à la fin des Lettres, n'ajoute pas l'idée d'unité à celles qui composent, suivant lui, l'élément subjectif de la connaissance, surtout si l'on considère que cette idée se retrouve dans toute synthèse idéale, dans tout rapport logique et dans tout concept, et par conséquent qu'elle est aussi, suivant sa doctrine, la condition des idées d'identité et de diversité. On peut s'étonner aussi de l'incertitude dans laquelle il nous laisse à propos de l'idée de l'absolu, la plus élevée et la plus importante de toutes. Car il nous dit bien qu'elle n'est pas empirique, qu'elle est subjective quant à son origine, c'est-à-dire fournie par le sujet, et qu'elle a cependant une valeur objective, parce qu'elle est liée au principe de causalité qui a un fondement objectif dans l'expérience et dans la réalité sensible ; mais il ne semble seulement pas soupçonner toutes les difficultés qui sont contenues dans ces assertions, et il ne résout pas la première de toutes, celle qui consiste à expliquer la conception de l'inconditionnel par une synthèse idéale et rien de plus, comme si l'absolu et l'infini étaient ou des collections, ou des unités synthétiques composées, et par conséquent limitées. Mais la pensée de Galluppi sur ces points comme sur bien d'autres manque de précision et de connexion. Aussi sans entrer dans un examen détaillé, auquel il n'est pas dans notre intention de nous li-

vrer, et sans vouloir non plus déguiser les lacunes de la doctrine que nous exposons, nous observerons seulement que Galluppi a compris l'idée de l'*unité* parmi celles qu'il appelle *idées essentielles* de l'esprit humain, et que selon lui, l'unité et la pluralité font partie de ces idées aussi bien que l'identité et la diversité, la substance et la cause, le fini et l'infini. Nous noterons aussi que toutes ces notions sont des matériaux que le sujet pensant trouve en lui-même et hors de lui dans l'expérience primitive et que l'analyse en dégage. Mais alors, qu'est-ce donc que cette expérience? C'est une connaissance qui n'est que sentiment, un sentiment qui enveloppe la connaissance; c'est la *perception sensible*, telle qu'elle se retrouve dans tous les moments de notre vie normale et telle qu'elle a dû être au commencement de notre existence et à la naissance de nos idées. Le sentiment complexe du moi et du non-moi, la sensation du dehors et la conscience du dedans y sont compris avec les types primitifs de l'unité et de la pluralité, de l'identité et de la diversité, conditions primitives de toute *synthèse idéale*, comme avec les modèles premiers de toute *synthèse réelle*, c'est-à-dire avec le double rapport de la modification au sujet et de l'effet à la cause.

Nous voici donc ramenés enfin au problème fondamental de la réalité de la connaissance et au moyen de l'établir. Elle repose essentiellement sur la distinction de l'expérience primitive et immédiate et de l'expérience réfléchie et secondaire. Cette distinction, à laquelle Galluppi attache la plus haute importance, résout selon lui ce problème, parce qu'elle permet à la fois d'établir avec Kant, contre l'école de Locke, qu'il y a un élément subjectif dans notre connaissance et quel il est, et de maintenir avec Locke, contre Kant, que toutes nos idées ont leur origine dans l'expérience; c'est elle qui permet de trouver cette route intermédiaire qu'on cherchait entre la philosophie des sens et l'idéalisme transcendental. Car s'il s'agit de l'*expérience comparée*, c'est-à-dire de celle où sont mêlés avec nos idées générales les jugements nécessaires, ainsi que les rapports et les vérités universelles qu'ils contiennent, Kant a raison et l'expérience ne peut avoir lieu sans un élément subjectif qui la domine et qui y imprime sa forme. Mais s'il s'agit de l'expérience *immédiate*, ou de la pure perception sensible, il n'y a là que des élé-

ments objectifs, et l'école de Locke a raison contre Kant.

La philosophie de l'expérience doit donc montrer par l'analyse de la connaissance comment s'opère le passage de l'une à l'autre ; elle doit constater que la synthèse naturelle ou réelle précède les synthèses idéales de l'esprit, et qu'entre les synthèses idéales et la synthèse naturelle renfermée dans l'expérience primitive il y a l'analyse, premier fruit de l'activité de l'âme, première opération de l'intelligence. Galluppi insiste beaucoup sur la priorité de l'analyse à l'égard de la synthèse dans l'ordre des actes intellectuels, et cette insistance se comprend, car il y va du fondement de sa doctrine. En effet, si l'intelligence débutait, comme le prétend Kant et comme le soutiennent d'autres idéalistes, par la synthèse, elle ne pourrait l'exécuter qu'avec des éléments et une règle indépendante de l'expérience; alors, au lieu de décomposer les objets primitifs de l'expérience immédiate, pour les recomposer ensuite et les comprendre dans les jugements d'une expérience réfléchie, elle les composerait, elle les formerait *a priori* avec des matériaux fournis par le sujet pensant. Ainsi s'évanouirait, ainsi s'évanouit effectivement la réalité de la connaissance en supposant avec Kant que l'intelligence débute par la synthèse, et que l'élément subjectif de nos connaissances ne soit précédé par aucune expérience. Ainsi se rétabliraient les jugements synthétiques *a priori* et les rapports inexplicables qu'ils contiennent. Ou bien alors il faudrait recourir à la foi, à l'instinct ou à l'inspiration, principes dont Reid et les Ecossais se sont servis pour expliquer les vérités rationnelles mêlées à l'expérience, et que l'expérience, dans sa *forme dérivée*, ne produit pas. Mais ces principes laissent le jeu et le développement de l'intelligence sans explication satisfaisante.

Nous avons montré comment Galluppi admet à la fois et déduit de l'expérience l'élément subjectif de la connaissance ; nous avons pris cet élément dans le moi et dans son unité métaphysique, nous l'avons suivi dans l'unité synthétique de toute pensée et de toute conception, nous l'avons retrouvé dans la synthèse idéale et dans les rapports logiques, d'où naissent avec les notions d'identité et de diversité toutes les idées générales et tout ce qu'il y a de rationnel dans la logique pure et la logique mixte, dans les vérités de fait et les vérités de raison.

Il nous faut maintenant voir comment l'élément objectif correspond à l'élément subjectif et l'accompagne dans la formation des synthèses idéales et des unités synthétiques, autrement dit des conceptions et de leurs rapports ; car il n'échappe pas à Galluppi que si l'unité des concepts et la synthèse idéale qui produit les idées générales et les rapports logiques n'ont d'autres fondements que le moi, son unité et son activité; l'analyse et la synthèse, c'est-à-dire toute la marche de l'intelligence, reposent uniquement sur un fait intérieur, et la réalité de la connaissance est de nouveau compromise ou devient une réalité subjective.

Voici comment et dans quelles limites Galluppi s'est prémuni contre cet inconvénient. Observant les matériaux qui nous sont offerts dans ce qu'il appelle l'expérience immédiate et qui n'est autre que la perception sensible, il a remarqué les rapports réels qui unissent ou séparent les phénomènes, qui en font des totalités et des collections distinctes, et il a admis que l'*unité physique* et *apparente* des corps est la base empirique de l'unité synthétique de nos conceptions. Il a noté aussi deux espèces de généralisation, l'une *mécanique*, l'autre idéale, l'une consistant dans la répétition des mêmes impressions et dans la perception immédiate des apparences semblables, l'autre se ramenant à une synthèse idéale qui en forme un tout. Et, du reste, Galluppi est si loin de réduire l'idée générale à un mot ou à une simple conception de l'esprit sans rapport à la réalité, que, dans un passage des *Éléments* il regarde comme parfaitement possible la généralisation d'un seul objet, et soutient seulement que notre pensée n'est excitée à cet acte que par la répétition des perceptions semblables; tant il est vrai qu'il n'est ni un nominaliste, ni un simple conceptualiste, dans le sens le plus exclusif du mot, mais qu'il regarde la généralisation comme l'abstraction d'un élément identique contenu dans les individus. (V. *Eléments d'idéologie particulière*, § 31 ; *Eléments de psychologie*, §§ 25, 37, 38 et § 23 *des Eléments de logique mixte*.)

Nous ne suivrons pas Galluppi dans ses argumentations et ses observations tendantes à établir contre Hume et Kant la réalité objective des rapports de causalité et de substantialité. Ces développements nous mèneraient trop loin et n'apprendraient du reste aux personnes qui s'occupent de

philosophie rien qu'on ne puisse trouver également chez d'autres observateurs des faits et des notions fondamentales de l'esprit humain. Qu'on nous permette seulement de rapporter un passage des *Eléments* (*idéologie particulière*, § 46), où il a lui-même résumé les différences qui séparent sa doctrine de celle de Kant relativement à la réalité de l'élément objectif de nos connaissances expérimentales.

« Je vous ai exposé, dit-il, la théorie de la philosophie « transcendentale sur l'origine de nos idées ; elle est directement contraire à celle que j'ai adoptée et que je vous « avais précédemment exposée : dans celle-ci on ne place « dans l'entendement aucune notion *a priori*, indépendamment de l'expérience. On fait dériver les idées de « l'espace et du temps, et celles des catégories *a posteriori* de « la méditation sur les sentiments; *elles naissent toutes du* « *sentiment du moi qui sent le non-moi*. La méditation les « tire toutes de ce fait primitif. Nous admettons que la notion de l'absolu, est un produit de la synthèse du raisonnement, mais nous accordons la réalité à cette notion, « comme nous l'accordons à la perception du moi..... Maintenant on demande quelle doctrine doit-on admettre; « celle qui nous est présentée par la philosophie transcendentale, ou celle qui nous est offerte par la *philosophie de* « *l'expérience*?

« J'appelle philosophie de l'expérience celle qui pose : « 1° que les données expérimentales nous révèlent des « existences réelles en soi et qui pose ces données parmi « nos connaissances primitives; 2° qui regarde la connexion « entre la modification et le sujet, entre l'effet et la cause, « comme réelle et non subjective, et qui, partant, admet « dans l'esprit cette faculté de synthèse que dans la psychologie nous avons appelée *synthèse réelle*.

« Pour examiner si l'on doit admettre la philosophie « transcendentale ou celle de l'expérience, je réduis la « question à ces termes : la connexion entre les perceptions qui constituent un concept empirique est-elle objective ou subjective? Si elle est subjective, il faut se décider « pour la philosophie transcendentale ; si elle est objective, « il faut admettre la philosophie de l'expérience.

« Pour résoudre ce problème je me sers du même criterium qu'emploie la philosophie transcendentale pour

« distinguer le subjectif de l'objectif. Ce criterium a déjà « été énoncé (§ 48) en ces mots : *ce qui vient du sujet est « nécessaire*. Si la connexion existante entre les perceptions « qui constituent un concept empirique est subjective, elle « doit être aussi nécessaire. Kant dit, en effet, que l'expé- « rience n'est possible que par la représentation du rapport « nécessaire des perceptions. Il appelle ce principe *principe « suprême des analogies de l'expérience*. Nous avons donc « un moyen facile pour découvrir si la connexion des per- « ceptions qui constituent un concept empirique est subjec- « tive. Or l'analyse de chaque concept empirique nous fait « voir qu'il n'y a aucune liaison nécessaire entre les diver- « ses perceptions qui constituent un concept empirique; « celle-ci n'est donc pas subjective, mais objective, et la « philosophie transcendentale manquant de base s'écroule « sans remède. »

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent sur la doctrine philosophique de Galluppi regarde la *réalité* de la connaissance. Voyons maintenant comment on y rend compte de la *vérité* ou plutôt comment on y ramène la seconde à la première. Ce dernier examen est indispensable pour en connaître exactement le caractère et la portée. Car le vrai et le faux n'ont d'existence, suivant Galluppi, que dans nos jugements : « Notre esprit possède la vérité quand il affirme « ce qui est et quand il nie ce qui n'est pas (*Essai*, livre IV, « chapitre 1er) ; dans le cas contraire, il tombe dans l'erreur; « le vrai et le faux résident donc dans nos jugements. »

Quels sont les motifs légitimes de nos jugements, voilà à quoi se ramène la question du *criterium de la vérité*; problème qui serait insoluble si on prétendait demander un signe infaillible de toute vérité, mais que la philosophie de l'expérience résout parfaitement s'il s'agit de savoir sur quelles preuves reposent les décisions de notre intelligence.

« En effet on connaît les motifs de nos jugements; ils « peuvent se réduire aux six suivants : sens intime, sens « externes, évidence, mémoire, raisonnement, témoignage. » (*Ibidem.*) D'un autre côté on sait que toutes les vérités sont de fait ou de raison ou résultent de leur mélange.

« Eh bien ! tous les motifs que nous venons d'énumérer « ont pour *motif médiat* et *dernier* le *sens intime*. En effet « les vérités primitives de fait s'appuient ou sur le sens

« intime ou sur les sens externes; les vérités primitives « de raison s'appuient sur l'évidence. Toutes les vérités « déduites s'appuient sur le raisonnement. La mémoire est « un motif auxiliaire de tous les motifs précédents. Tel est « le résultat incontestable de l'analyse de tous les motifs de « nos jugements. Toute la science de l'homme repose donc « sur la base unique de la conscience de soi-même. » (*Essai*, ibidem.)

Les lignes que nous venons de citer montrent clairement le caractère et les bornes de la philosophie de Galluppi. Cette philosophie est une science de la pensée et de la pensée humaine. Elle démontre la réalité de la connaissance, mais elle limite le vrai au réel. Elle subordonne toute vérité au sentiment de la réalité, et tout sentiment de la réalité à celui de la réalité intérieure; de sorte que, après avoir combattu Kant au nom de la réalité objective de notre expérience sensible, Galluppi tombe par une autre voie dans le défaut d'une doctrine non moins subjective que celle du philosophe allemand. Si ce défaut ne se montre pas dans ce qu'il appelle l'expérience immédiate, il se manifeste à coup sûr dans sa manière d'expliquer l'expérience qu'il nomme comparée, et dans laquelle entrent avec les idées proprement dites, les axiomes et les vérités de raison; ce défaut paraît encore et surtout dans le vague où il laisse l'origine de l'idée de l'infini, dans la conception qu'il se fait de la vérité et de son essence, dans la manière dont il en explique les caractères et le rapport à l'esprit et à la nature.

La pensée, la vérité, la science sont dans la doctrine de Galluppi essentiellement subjectives, relatives et humaines; la raison de l'homme n'y est pas un reflet de la raison des choses, mais une simple fonction de notre être particulier, tout au plus une fonction de l'espèce humaine. L'universel et le nécessaire y sont bien regardés comme des caractères inhérents aux rapports rationnels et aux vérités logiques, mais ces rapports et ces vérités sont des actes de notre intelligence, des produits de nos synthèses, et rien de plus; et les caractères qui les distinguent dépendent de leur conformité au pouvoir de l'esprit, ils expriment ce qu'il peut et ne peut pas penser, ce que tout homme dans les mêmes conditions peut et ne peut pas concevoir, mais ils ne dominent pas également l'esprit et la nature, la connaissance et l'être; et cela est si vrai

que, pour le philosophe napolitain, la croyance à la constance des lois naturelles est déduite de l'expérience et limitée par elle et que, parmi ses maximes les plus favorites, on trouve celle-ci : que les axiomes et les vérités rationnelles *sont réelles pour l'esprit et hypothétiques pour la nature.* » C'est aussi une proposition fondamentale de sa philosophie que « *tout ce qui est universel et nécessaire est subjectif.* » Lui-même fait ouvertement profession d'être *conceptualiste* à l'endroit des idées générales, et n'admet aucun objet qui leur corresponde en dehors des ressemblances des phénomènes.

Mais il est trois points importants sur lesquels le caractère subjectif de sa philosophie et les difficultés qui en dérivent apparaissent complétement, c'est-à-dire : l'explication des principes du raisonnement, la nature de l'évidence idéale, ou l'intelligibilité, fondement de toute vérité rationnelle, et l'origine de l'idée de Dieu.

Quant aux premiers, il les ramène tous au principe d'identité et de contradiction, et pour expliquer ce principe à son tour, il ne demande que le rapport des idées d'identité et de diversité. Mais les idées d'identité et de diversité n'étant aussi que des rapports, et les rapports idéaux n'étant enfin autre chose que des vues de l'esprit, il s'ensuit que la vérité universelle exprimée par le principe d'identité et de contradiction n'est que la loi la plus générale du sujet pensant. Cette vérité est nécessaire parce que nous ne pouvons pas introduire la diversité entre les choses identiques, ni l'identité entre les choses diverses, et en dernier lieu, parce que la conscience nous atteste cette impuissance de notre entendement. Les trois formes dans lesquelles on exprime ce principe, en le nommant d'identité, de contradiction et du tiers exclus, répondent du reste à cette explication. Car nous affirmons que *ce qui est est,* parce que nous ne pouvons pas affirmer que ce qui est n'est pas, ou parce que, entre deux termes identiques, nous n'en pouvons placer un troisième qui divise pour ainsi dire leur rapport. L'intelligibilité de nos conceptions et des vérités rationnelles est donc un fait, un acte de la pensée, attesté par le sens intime, et la conscience est en dernier lieu le vrai témoin de la vérité.

Voici comment Galluppi défend et confirme son *conceptualisme* dans un passage des *Leçons de logique et de métaphysique :* « Quelques philosophes n'ayant pas considéré

« avec l'attention nécessaire la formation de ces idées et « leur valeur, ont dit que leur objet est quelque chose qui « existe en soi, indépendamment de l'esprit. Ils ont admis « une chose intermédiaire entre l'existence et le néant, et « cette chose intermédiaire est, suivant eux, *la possibilité* « *intrinsèque*. La possibilité intrinsèque est, disent-ils, ce « qui n'implique pas contradiction, ce qui ne pose et ne sup- « prime pas tout à la fois le même terme, ce qui n'est pas « être et non-être tout ensemble. Cette possibilité intrinsèque « est indépendante de notre esprit : elle est éternelle, abso- « lue, nécessaire. L'être, continuent ces philosophes, est de « deux espèces, ou existant ou possible. Quant à moi, il me « semble évident qu'au delà des choses existantes il n'y a « rien : si donc la possibilité intrinsèque n'est pas une chose « existante, elle n'est rien.

« L'esprit humain a le pouvoir de combiner en une seule « idée complexe quelques-unes de ses idées. Il n'a pas le « pouvoir d'en combiner de même certaines autres. La pre- « mière opération constitue la *possibilité intrinsèque;* la se- conde, relative aux idées qui ne sont pas susceptibles de « combinaison parce qu'elles s'excluent réciproquement, « quoiqu'elles soient exprimées par une association de mots, « constitue l'*impossibilité intrinsèque*.

« Ce qu'on nomme le possible intrinsèque est donc seu- « lement dans l'esprit; il n'est qu'une idée complexe que l'es- « prit a formée. L'impossibilité intrinsèque n'est pas dans « l'esprit, mais seulement dans les mots.

« Ainsi, par exemple, je puis associer ensemble dans une « idée complexe l'idée de trois lignes droites avec l'idée de « l'inclinaison de chacune de ces droites; cette combinaison « m'offre l'idée du triangle rectiligne, qui, tant qu'il n'existe « pas dans la nature, n'a qu'une possibilité intérieure, n'existe « que dans l'esprit et n'est rien autre chose qu'une idée de « l'esprit. Mais je ne puis combiner ensemble l'idée d'un « espace terminé par deux lignes, avec la supposition qu'elles « soient droites, parce que je perçois nécessairement que « deux lignes droites ne peuvent renfermer aucun espace. « Cependant quoique je ne puisse combiner dans mon esprit « en une seule idée complexe ces deux idées, je puis néan- « moins combiner ensemble les mots qui expriment séparé- « ment chacune d'elles, et je dirai : un espace renfermé par

« deux lignes droites est intrinsèquement impossible. » (*Leçons de logique et de métaphysique*, Leçon X ; cf. l'*Essai* déjà cité, livre III, chap. v, et livre I, chap. iv.)

Ces explications données par Galluppi sur les caractères des vérités nécessaires et sur la possibilité logique qui est la lumière et la loi supérieure de la raison se coordonnent avec ses efforts pour ramener les rapports d'identité et de connexion nécessaire dans le raisonnement à des rapports de causalité, ou plutôt avec la confusion qu'il commet à cet égard. Car il est notable que toutes les fois qu'il veut défendre la connaissance directe de ce rapport contre les doutes et les objections de Hume, il a recours à la connexion des termes et des propositions dans le raisonnement, à la déduction de la conclusion contenue dans les prémisses, ou à d'autres liaisons de nos pensées.

Touts ces points, tous ces aspects de sa doctrine se tiennent; ils ont pour centre sa théorie de la formation purement subjective de nos conceptions, théorie qui, comme nous l'avons dit, ne voit dans toute idée qu'une unité synthétique de la pensée et sous cette unité intellectuelle que l'unité métaphysique ou subtantielle du moi; ils ont pour conséquence l'identification de la vérité avec les actes de la pensée; de l'évidence, qui est la lumière du vrai avec la certitude, de la raison avec la conscience. Or, comme la conscience ne peut avoir pour objet que le moi et ce qui est contenu dans le sentiment du moi, il s'ensuit que pour cette philosophie la vérité se termine au réel, et dans le réel au moi et à ce qui est en rapport direct ou indirect avec le moi, c'est-à-dire aux objets de l'expérience et à ceux qui s'y rapportent et s'en déduisent. L'idéal lui est donc fermé, ou si elle l'admet, elle le ramène aux sources, elle le borne aux dépositions et aux témoignages exclusifs de l'expérience, elle le subordonne aux faits et à l'existence sensible ; elle sacrifie en un mot l'idéalité à la réalité de la connaissance. Son embarras est visible quand il s'agit de l'idée de Dieu. Tantôt en effet Galluppi nous dit que l'idée de l'*absolu* peut à la rigueur dériver du fini et des éléments empiriques de la connaissance, mais que l'idée de l'*être absolu* est le fruit d'une synthèse du raisonnement, tantôt il nous dit simplement que nous nous élevons à l'idée de l'inconditionnel en partant du conditionnel et en suivant le principe d'identité, et enfin que cette idée

supérieure est subjective et non empirique, ce qui sauve sa doctrine d'un défaut pour la faire tomber dans un autre. Car on comprend bien que l'idée d'absolu, d'inconditionnel et d'infini soit liée à toutes nos idées dont elle nous apparaît comme la condition dernière, mais on ne voit pas, il est impossible de voir comment le raisonnement peut la faire sortir de la conception du fini. Enfin le raisonnement peut servir à la constater, mais il ne peut ni la créer ni la tirer de l'expérience.

La philosophie de Galluppi est donc parvenue, par ses profondes méditations sur les phénomènes de conscience, jusqu'au seuil de l'idéalisme, mais n'est pas allée au delà. Elle s'est épuisée à fonder l'expérience, mais n'a pas compris l'idée; n'ayant pas compris l'idée, elle n'a pas compris la vérité idéale et la nature de la raison qu'elle éclaire; elle a méconnu le rapport de la connaissance avec l'absolu.

Circonspecte et sage, elle a cherché les limites de la connaissance, et signalé les écueils de la spéculation, mais elle les a exagérés. Suivant elle, non-seulement nous n'avons qu'une notion générale de la substance, mais nous ignorons l'essence spécifique de l'esprit humain, ainsi que l'essence particulière de l'esprit de chaque individu. Nous ignorons l'essence générique de la matière et la nature spécifique des substances du monde matériel; ignorant les substances premières, nous devons ignorer aussi le comment des causes efficientes; et, en effet, l'efficacité est un mystère pour nous. Nous n'entendons ni comment une substance se modifie elle-même, ni comment elle en modifie une autre, ni de quelle manière elle est produite, ni par conséquent la création. Nous savons bien que Dieu existe, mais nous pouvons dire peu de chose de ses attributs. L'incompréhensible n'est cependant pas l'absurde ; les limites de notre raison nous forcent à accepter fréquemment le mystère ; les miracles sont possibles, et la religion positive n'est pas sans rapport avec les bornes de notre esprit. (Voir le dernier chapitre de l'*Essai* et le chapitre III de la *Logique mixte* dans les *Eléments*.)

Nous ne nous arrêterons pas à relever comment on confond ici les limites accidentelles et passagères de l'esprit humain avec ses limites naturelles, comment on donne pour infranchissables des barrières que la science ébranle chaque jour par une étude de plus en plus approfondie des phéno-

mènes et une connaissance non moins progressive de leurs lois et de leurs causes. Ce qu'il nous importe de noter, c'est le rapport des plaintes de Galluppi sur la limitation de la science humaine avec les principes et la méthode de sa philosophie. Bornée à cette partie de l'existence qu'on nomme la réalité, la philosophie de l'expérience ne voit dans l'idéal qu'un fait interne, et traite la *vérité en soi* de chimère et de rêve. Manquant de ce principe, elle ne peut établir aucun lien scientifique entre le monde et l'esprit, ni réunir et subordonner l'un et l'autre à l'être où résident la raison des choses. L'unité du système lui échappe parce qu'après s'être élevée jusqu'à l'idée qui en est le principe, elle en méconnaît la nature et la confond avec celle des faits ; manquant de la lumière et de la force nécessaires pour dominer le réel, elle s'y renferme et le déclare plus désuni et moins ordonné qu'il n'est en effet ; elle se répand en plaintes sur les limites et les incertitudes de l'esprit humain, et cependant un bon nombre de ces limites et de ces incertitudes viennent de sa méthode exclusive et de l'insuffisance de ses principes. Car elle ne connaît suffisamment ni l'importance des rapports et leur valeur objective, ni le fondement qu'ont dans la nature des choses et dans la vérité en soi les idées de genre, d'espèce et d'essence, et tant d'autres qui règlent l'usage de la raison humaine et fécondent ses relations avec le monde. La possibilité intelligible des choses, la possibilité logique dont Leibnitz cherchait avec Platon le fondement dans la nature divine, n'est pour elle qu'un phénomène ou tout au plus une loi de l'esprit humain. Les essences idéales ne sont rien de plus que des unités synthétiques de la pensée ; l'infini et l'absolu sortent du raisonnement et d'une synthèse comme le relatif et le fini.

La philosophie italienne laissée par Gioia dans la prison des sens, conduite par Romagnosi de la doctrine de la sensation à celle du sens logique, transportée par Galluppi dans le champ d'une expérience plus vraie et plus profonde, ne pouvait pas s'arrêter à ces limites ; elle devait dépasser le réel et découvrir l'idéal. Elle était poussée à ce nouveau pas par les progrès mêmes qu'elle avait faits entre les mains du philosophe napolitain. Car tandis que Romagnosi avait à peine indiqué les bases de la doctrine de l'expérience, et signalé un certain nombre de faits internes qui rendaient à

l'esprit son activité et l'appelaient à concourir avec la nature à la formation de la science, Galluppi, par une alliance féconde de l'observation intérieure et de l'histoire des systèmes a agrandi la philosophie expérimentale autant qu'elle pouvait l'être. Une analyse détaillée des facultés de l'esprit lui a permis d'en voir le développement sous un jour meilleur, et de se le représenter tel qu'il est réellement, comme le déploiement d'une force unique modifiée par des forces environnantes. Pour Galluppi, en effet, les facultés de l'âme ne sont pas autant d'entités distinctes, mais des aspects divers d'une même réalité, des fonctions différentes d'un même être, s'enveloppant pour ainsi dire et se développant dans l'indivisible unité du moi. Le sentiment est le fond de cette force, la première forme sous laquelle elle se manifeste, le germe qui contient toutes ses évolutions ultérieures; le sentiment, c'est la pensée à son origine, c'est la pensée immédiate et irréfléchie qui se dégage peu à peu de ses langes par l'analyse et la synthèse, et s'élève de la perception sensible à la conception de l'abstrait et du général. Galluppi a cependant compris et distingué nettement, par ses recherches sur l'analyse et la synthèse, la différence profonde qui existe entre la sensibilité et la pensée. Il est vrai que dans sa doctrine l'entendement est encore une faculté subjective et purement humaine, mais il n'est plus un sens comme chez Romagnosi ; il n'atteint pas encore le divin, il n'est pas encore la raison universelle, mais il domine déjà le sensible ; il ne connaît pas encore toute la portée de ses fonctions, mais il se connaît lui-même et se sépare des phénomènes avec lesquels le sensualisme l'avait confondu.

En outre, ayant mieux observé que Romagnosi le rapport du moi et du non-moi dans la sensibilité, Galluppi a fondé ou cru fonder sur un fait primitif et inébranlable la connaissance de la réalité du monde extérieur, et s'il a eu tort de ne pas distinguer suffisamment avec Reid la part de la pensée de celle du sentiment dans ce même fait, il faudra toujours reconnaître que ses observations sur ce point, malgré ce qu'elles peuvent avoir d'incomplet, dépassent de beaucoup la démonstration contradictoire du philosophe italien, son contemporain.

En outre, Galluppi donne, il est vrai, de l'origine de l'idée de l'infini une explication inacceptable, mais il en constate

la présence dans l'esprit ; il la déclare subjective, mais il la soustrait par là à l'expérience extérieure, où il est en effet impossible d'en trouver l'objet, et il en rattache la réalité objective à la réalité du monde par le moyen du principe de causalité. Ramenée à une source intérieure, cette idée découvrira mieux sa nature et son importance à la raison attentive à ce qu'il y a en elle-même de plus essentiel et de plus profond.

Romagnosi s'était arrêté au naturalisme, Galluppi dépasse la sphère de la nature et s'élève au-dessus d'elle par deux nobles conceptions : celle de Dieu, dont il démontre l'existence et accepte l'incompréhensibilité, et celle de l'esprit dans lequel il place le siége de la vérité et le fondement de la science.

Chez Galluppi la philosophie de l'expérience n'est donc plus le naturalisme, mais le spiritualisme et le théisme. L'esprit humain s'y montre supérieur à la nature et y devient l'image de l'esprit infini qui en est le type parfait quoiqu'incompréhensible ; mais c'est surtout dans la moralité et le droit que cette supériorité apparaît dans toute sa force. Le philosophe napolitain combat de tout son pouvoir la morale du plaisir et de l'intérêt, et soustrait complétement la volonté et la raison humaine à l'empire de la nécessité et à l'action directe du monde physique. Il réduit à deux principaux les motifs de nos actions : le plaisir et le devoir; il rapporte à deux sources différentes les maximes régulatrices de notre conduite, selon qu'on y trouve le calcul de la prudence ou les ordres absolus de la conscience ; il s'attache à faire connaître la diversité profonde qui sépare la morale du devoir et celle du bonheur, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle se présente cette dernière ; qu'elle soit, comme chez Helvétius, la franche acceptation de la légitimité suprême des plaisirs physiques, ou qu'elle reconnaisse comme fin de notre activité le plaisir du perfectionnement, suivant la doctrine de Wolf et d'autres philosophes. Car, dans les deux cas, c'est toujours le bonheur qui est la règle suprême des actions humaines, et la *raison pratique* croyant n'obéir qu'à elle-même obéit réellement à la sensibilité.

Un sentiment profond de la pure essence de la moralité et de l'inviolabilité du droit est répandu dans les livres consacrés par Galluppi à ces objets importants (dernière partie des *Élé-*

ments et *Philosophie de la volonté*). On y retrouve les profondes analyses de Kant associées aux maximes les plus élevées de l'Évangile, s'éclairant pour ainsi dire réciproquement, se prêtant mutuellement le double témoignage de la philosophie et de la religion, de la spéculation et de l'histoire. Et, en effet, quel hymen plus juste et plus fécond? Galluppi a parfaitement compris que les doctrines développées dans la morale de Kant se rencontrent avec les préceptes les plus célèbres de l'Evangile et les ramènent aux formules de la raison et aux principes de la science. Le premier en Italie il a, sur les traces du philosophe de Kœnigsberg, rétabli le vrai rapport qui existe entre le bonheur et la vertu, en posant le devoir comme la loi suprême de la vie et le bonheur comme une fin dont la réalisation est subordonnée à la justice; le premier, après le long empire de la morale aristotélique parmi les Italiens, il a attaqué avec force le système du bonheur et montré clairement ses rapports avec celui de l'égoïsme. Dans ses livres la conscience reprend toute sa dignité, la volonté recouvre le sentiment de son libre arbitre et de son empire sur les passions, l'esprit comprend la beauté de sa destination et sa supériorité sur la nature. Sa morale est celle des grandes âmes, elle est digne des peuples libres et de ceux qui aspirent à le devenir.

LIVRE II.

Rosmini.

LIVRE II.

CHAPITRE PREMIER.

M. Rosmini est le seul théologien qui admette la méthode psychologique et en même temps le seul philosophe qui puisse aspirer à fonder une école. — (Joseph Ferrari. — *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire.* — Paris, 1843, page 184.)

SOMMAIRE.—Biographie de Rosmini.—Réflexions préliminaires et division:

1° de 1797 à 1821. — Sa naissance, sa famille, ses études. — L'université de Padoue. — Vocation ecclésiastique.

2° 1821-1830. — Depuis la prêtrise de Rosmini jusqu'à la publication du Nouvel Essai sur l'origine des idées. — Formation de son système et institution de son ordre monastique. — Réveil du zèle religieux et des idées chrétiennes en Europe. — Réaction littéraire contre les écrivains du dix-huitième siècle. — Manzoni et Pellico. — Leur idéal et son opposition à celui de Foscolo et de Léopardi. — Écrivains qui ont contribué à former l'esprit de Rosmini. — Sources philosophiques de son système. — Opposition de sa philosophie au sensualisme et au scepticisme. — Conception qui en est la base et son rapport avec les idées et les tendances de l'époque. — Opuscules philosophiques de Rosmini (1827), et ses polémiques avec Foscolo et Gioia. — Esprit et règle de son ordre monastique, rapports avec les papes, Pie VII, Léon XII, Pie VIII et Grégoire XVI. — Publication du *Nouvel Essai* sur l'origine des idées.

3° 1830-1848. — Activité philosophique et religieuse de Rosmini. — Développement de son système et de son ordre. — Ses nombreux ouvrages durant cette période. — Ses sentiments italiens. — Ses projets de réforme ecclésiastique. — Rosmini chef d'école. — Caractère de cette école et son influence en Italie. — Rosmini et la compagnie de Jésus. — Polémique théologique. — Rosmini à sa villa de Stresa sur le lac Majeur.

4° 1848-1855. — Rapports de Rosmini avec Gioberti. — Sa mission diplomatique à Rome. — Sa disgrâce. — Prohibition des *Cinq plaies de l'Église* et de la *Constitution conforme à la justice sociale* (novembre 1849). — Ses dernières années. — Sa mort (1er juillet 1855.)

Rosmini est le fondateur de l'idéalisme dans la philosophie italienne du dix-neuvième siècle. Il a porté le dernier coup

au sensualisme, il a hérité des travaux psychologiques de Galluppi, et a dépassé par sa théorie des idées la philosophie de l'expérience. Avec lui commence une nouvelle direction et une activité nouvelle dans la pensée italienne. Car nous allons la voir s'élever à la connaissance de la vérité en soi, dominer du haut de ce point de vue le monde intérieur et extérieur, s'appliquer à découvrir les principes qui gouvernent la science, l'état, l'art, la religion, l'éducation, essayer enfin, suivant la distinction de Galluppi, de réaliser la double conception d'une philosophie à la fois subjective et objective, en un mot de former un système. Nous la verrons s'agiter dans des débats qui n'ont point été stériles, s'étendre par ses rapports avec l'Eglise, pénétrer dans la littérature et atteindre son plus haut degré d'importance avec son influence politique. Car Rosmini, non-seulement fraie la voie à Gioberti et à Balbo, mais exerce son ascendant sur Tommaseo, sur Manzoni, sur Mamiani lui-même, qui le combat d'abord, mais passe bientôt après sous le drapeau de l'idéalisme. Gioberti, Balbo, Mamiani, Tommaseo, Manzoni, combien d'autres noms honorables ou illustres ces noms appellent à leur suite ! Ils suffisent déjà par eux-mêmes, à faire entrevoir, dès à présent, l'influence de la philosophie sur l'esprit du peuple, qui vient, avec le concours de tant d'autres causes, de reprendre sa place parmi les nations indépendantes.

Comme cette influence forme à nos yeux, en grande partie, l'intérêt des doctrines que nous nous proposons d'exposer, nous croyons qu'on ne saurait en établir plus convenablement la mesure et le caractère qu'en étudiant la vie des hommes auxquels elle remonte, et en recherchant avec soin les rapports qui rattachent leurs actions et leurs livres à leur époque et à l'état de leur pays. C'est à ce titre que nous jugeons indispensable de raconter avec quelque détail la vie d'Antoine Rosmini (1).

(1) Sur la vie de Rosmini on peut consulter, outre ses ouvrages, les deux volumes publiés de sa Correspondance, *Antonio Rosmini* par *Niccolò Tommaseo* (Extrait de la Rivista contemporanea, Turin 1855), *Cenni biografici* publiés en huit articles dans l'*Armonia*, journal de Turin, en janvier, février et mars 1851, *Cenni biografici d'Antonio Rosmini, onori funebri e testimonianze rese alle sua memoria raccolti dai sacerdoti del l'Instituto della carità di Stresa*, dans la collection intitulée : *Poliantea cattolica*, Milan 1857 ; *Antonio Rosmini per Vincenzo Garelli*, chez Pomba, Turin 1861;

La vie de Rosmini peut se diviser en quatre périodes dont chacune a son caractère et son importance. La première s'étend de 1797, année de sa naissance, jusqu'en 1821, date de sa prêtrise, et année mémorable dans l'histoire des révolutions italiennes. Elle embrasse ses études et sa vocation philosophique et religieuse.

La seconde se place entre 1821 et 1830, c'est-à-dire entre sa prêtrise et la publication du *Nouvel Essai sur l'origine des idées*, son ouvrage le plus célèbre et le plus important. C'est pendant cette période qu'il conçoit et exécute le plan d'un nouvel ordre religieux.

De 1830 à 1848, Rosmini, dans la force de l'âge et la maturité du talent, déploie toute son activité pour développer son système philosophique et son ordre religieux. Il compose pendant cette période la plupart de ses ouvrages et soutient de nombreuses et importantes polémiques avec les philosophes, les théologiens et les jésuites. Il lutte pour son système avec Mamiani et avec Gioberti ; pour son orthodoxie et pour son ordre, avec différents écrivains inspirés par la Compagnie de Jésus.

De 1848 à 1855, il se réconcilie avec Gioberti, prend une part momentanée à la vie politique, est promu *in petto* à la dignité de cardinal, puis disgracié et persécuté. Deux de ses livres sont prohibés. Il meurt après une longue maladie occasionnée par l'excès du travail et les amertumes de ses dernières années.

Nous allons parcourir successivement chacune de ces périodes, en ayant soin de nous arrêter principalement sur les faits qui nous semblent plus propres à donner une idée précise du développement de son esprit et du rapport de ses ouvrages et de son système aux événements de son temps et de son pays.

une oraison funèbre de l'abbé Gatti, Casal 1855, et une autre de l'abbé Barone, Turin 1855.

Voyez aussi *Giovane età e primi studii di Antonio Rosmini Serbati, lettere a Pier Alessandro Paravia, raccolte ed annotate dall'ab. Jac. Bernardi Pinerolo*, 1860. — Deux articles de l'abbé Hugonin dans *le Correspondant*, juillet et septembre 1859, travail distingué, mais qui manque parfois d'exactitude.

I

1797-1821.

Antoine Rosmini est né le 24 mars 1797, à Roveredo, petite ville du Tyrol italien, à peu de distance de Trente et des Alpes. De pieux biographes ont remarqué que sa naissance coïncide avec la veille de l'Annonciation, une des grandes fêtes de l'Eglise catholique ; cette date religieuse est, en effet, plus en harmonie avec le caractère de sa vie, que les traités mémorables de Tolentino et de Campo-Formio, entre lesquels s'en place le commencement. Le combat célèbre qui eut lieu aux portes mêmes de sa ville natale, le 4 septembre 1796, ne présageait rien pour la destinée d'un penseur, dont la paix et la sérénité ne devaient pas même être troublées par les luttes intérieures du doute et de la foi. On ignore quelle part sa famille prit aux événements qui changèrent plusieurs fois le sort de la Vénétie, mais on sait que ses sentiments étaient italiens. La position qu'elle occupait dans la société permet de penser qu'elle ne fut pas trop favorable aux nouveautés politiques de la République et de l'Empire, et qu'elle ne dut pas, surtout, assister sans regret à la chute de l'antique gouvernement de Venise.

Modeste Rosmini de Serbati, père d'Antoine, et sa mère, la comtesse Jeanne de Formenti, appartenaient à l'aristocratie vénitienne de terre ferme. Les Rosmini étaient riches et en crédit ; l'amour des lettres et des arts, l'attachement à la religion de leurs ancêtres faisaient, pour ainsi dire, partie de leur patrimoine ; le père et l'oncle d'Antoine avaient été élevés au collége de Sienne, en Toscane, dans une ville où la langue italienne se parle encore avec la pureté et l'élégance naïve du treizième siècle, où la douceur du caractère, le bon goût et l'esprit sont les qualités naturelles des habitants. Antoine fut élevé dans son pays natal, mais les connaissances et les habitudes que son père Modeste, et que son oncle, Ambroise, avaient rapportées d'un collége où les familles les plus distinguées de l'Italie envoyaient leurs enfants, ne furent pas étrangères à son éducation. Ambroise Rosmini aimait les arts et cultivait le dessin ; il en commu-

niqua l'amour à son neveu, qu'il exerça, de bonne heure, à admirer et reproduire les plus remarquables modèles des écoles italiennes, particulièrement ceux qui ont fait de Raphaël le plus grand interprète de la beauté idéale parmi les peintres modernes.

Le jeune Rosmini, docile aux leçons de son oncle, et naturellement disposé à suivre toutes les directions qui conduisent l'esprit aux sources du beau et du vrai, partagea assez longtemps ses loisirs entre la poésie et le dessin ; il eut même pour un moment l'intention de cultiver la peinture, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même dans une pièce de vers imprimée en 1818, à une époque où la philosophie et la religion ne l'occupaient pas encore tout entier, et dans une lettre à un de ses jeunes amis, dont voici un extrait :

« Ah ! si je pouvais avoir deux ou trois existences, je vou-
« drais en consacrer une à la peinture ; cet art me plaît
« infiniment, et je m'imagine parfois être un Raphaël !
« Quel ravissement j'éprouve en pensant aux tableaux de ce
« grand peintre, aux visages de ses madones, de ses Enfant
« Jésus, de ses anges et de ses saints, à l'invention et à la
« distribution de ses figures ! Mais cette chaleur se refroi-
« dira pour mon mieux ; la mort suit de si près notre nais-
« sance que nous pouvons faire bien peu de choses. C'est
« pour cela qu'il nous faut choisir ce qui est meilleur,
« *Stultum est supervacua discere in tanta temporis egestate.*
« Ah ! si je pouvais être utile à mes frères ! »

Nous ne donnons pas ces informations pour conclure qu'il y avait chez Rosmini l'étoffe d'un artiste. Nous sommes, au contraire, persuadé qu'il n'aurait, dans la carrière des beaux-arts comme dans celle de la littérature, jamais dépassé la médiocrité. Les vers qui nous restent de lui n'annoncent aucun talent poétique, et le style de ses ouvrages et de sa correspondance ne révèle, que par intervalles assez rares, les qualités de l'écrivain distingué. En général, il manque de goût et d'élégance ; il est diffus et négligé. Il arrive cependant, parfois, qu'élevé par la beauté du sujet et la puissance de la pensée, il s'échauffe et trouve, avec le sentiment, la couleur et l'image ; mais ces cas sont rares et exceptionnels.

C'est cependant peut-être à cause de ces pages qui interrompent quelquefois la monotonie de son style, et aussi à

cause de ses études sur Dante et les écrivains classiques du quatorzième siècle, que Rosmini a été associé à la célèbre académie de la *Crusca*, et que nous le voyons consulté par un de ses amis, le regrettable Paravia, depuis professeur à l'université de Turin, sur des questions de langue. Il résulte en effet du commerce épistolaire de ces deux écrivains, que Rosmini passait, auprès de son ami, pour une autorité compétente en matière de langue et de littérature. L'un étant Tyrolien et l'autre Dalmate, cette illusion réciproque n'a rien, du reste, qui doive beaucoup nous surprendre.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les facultés dominantes de Rosmini n'étaient pas celles qui constituent le talent littéraire, mais le génie philosophique et le sentiment religieux. La poésie, le dessin, la musique et la danse, qui firent partie de son éducation soignée et complète, ne servirent qu'à préparer les matériaux de ses abstractions et à développer dans ses aptitudes ce goût de l'idéal, dont les différentes formes de l'art sont l'expression et contiennent le principe.

Voici quelle a été la suite de ses études. A sept ans, il fut envoyé aux écoles élémentaires de Roveredo ; en 1809, il entra au collége, d'où il sortit après avoir achevé ses humanités.

Il fit son cours de philosophie dans la maison paternelle, sous la direction de l'abbé Pietro Orsi ; en même temps, le vieux Pederzani, professeur de littérature, fort estimé à Roveredo, l'initiait, par ses commentaires, à l'intelligence de la *Divine Comédie*, et il paraît que cette étude le séduisait tellement, qu'il caressa longtemps le projet d'appliquer une nouvelle méthode à l'interprétation du grand poëte.

Tous les ans, une autorité littéraire, que la renommée avait justement consacrée dans toute l'Italie, venait donner des encouragements et des directions à ce jeune homme, dans lequel on reconnaissait déjà une inclination non commune pour les travaux de l'esprit. C'était le père Césari, écrivain élégant, qui occupe une place honorable dans la littérature sacrée de l'Italie ; cet illustre ecclésiastique connaissait intimement la famille Rosmini et y trouvait, pendant l'automne, une hospitalité dont la courtoisie était partagée par un certain nombre d'autres hommes de lettres et d'écrivains distingués.

Le milieu dans lequel vivait le jeune Rosmini, les habi-

tudes et les goûts de sa famille (1) l'auraient facilement poussé au travail, si dans son ardeur il n'avait eu besoin de frein plutôt que d'aiguillon. La riche bibliothèque de son père suffisait à peine à sa passion pour la lecture ; pendant les années 1815 et 1816, en même temps que l'abbé Orsi l'initiait à la philosophie de Locke, qui était alors en possession de l'enseignement dans toute l'Italie, il lisait Platon dans la traduction latine de Ficin et dans la version italienne de Dardi-Bembo. Devenu bientôt plus savant que le maître, il l'étonna, l'embarrassa par ses objections et finit par le convertir au platonisme. Mais malgré cette interversion des rapports primitifs entre le maître et l'élève, Rosmini conserva toujours pour l'abbé Orsi une vive affection et il lui donna un témoignage public de reconnaissance qui honore hautement son caractère. On ne peut lire la dédicace qui est placée en tête du *Nouvel Essai sur l'origine des idées*, sans être touché de la générosité avec lequelle le philosophe italien y agrandit et perpétue le souvenir des leçons de l'honnête professeur de Roveredo. Elle peut faire distinguer à ceux qui seraient tentés de les confondre, l'orgueil et l'élévation. On y sent revivre deux sentiments qui firent le charme et la beauté de son existence, l'amour de la vérité et la bienveillance.

Mais revenons à la suite de ses études ; il s'y distingua tellement qu'avant de les achever, il était déjà membre d'une société savante. Sorti du lycée de Trente après de brillants examens, il passa à l'université de Padoue ; car cet établissement était, par sa position et par sa renommée, celui qui attirait les jeunes gens de la Vénétie, de l'Istrie et de la Dalmatie. Sans doute il n'était plus en 1820 le siége le plus glorieux de la philosophie et de la science italienne; Pomponace, Zabarella, Césalpin, Galilée, Cremonini, Stellini n'y avaient pas d'héritiers dignes de leur nom et de leur savoir. Il y avait à la vérité un professeur de philosophie qui commençait à réagir timidement contre le sensualisme, mais son enseignement s'en écartait si peu qu'il se défendit avec peine contre les objections de celui qui, encore étudiant, se prépa-

(1) Parmi les Rosmini on remarque surtout Charles Rosmini, cousin d'Antoine, historien de mérite qui a écrit l'histoire de la ville de Milan, la vie de Mario Filelfo, de Guarini, etc.

rait déjà à le renverser. Baldinotti fut, dit-on, comme Orsi, embarrassé par les difficultés opposées par Rosmini à la philosophie empirique, mais plus ferme que son collègue, il ne fut pas d'aussi facile composition (1).

Deux choses sont principalement à noter dans cette période de la vie de Rosmini, l'étendue de ses études et sa vocation religieuse. Il paraît qu'outre la philosophie et la théologie, il étudia beaucoup les mathématiques, et qu'il garda une telle passion pour ces sciences, qu'il oublia plus d'une fois de célébrer la messe en poursuivant la solution d'un problème d'algèbre (2). Ses ouvrages d'anthropologie et de psychologie font foi qu'il connaissait à fond les sciences naturelles telles qu'elles étaient constituées de son temps, et qu'il s'était préparé à la composition de ses livres par des études consciencieuses sur l'organisation de l'homme. Il n'a jamais été bon helléniste, ni très-versé dans la connaissance des langues modernes ; mais il n'a ignoré ni le grec, ni l'allemand, et les nombreuses citations des philosophes qui ont écrit en ces langues sont plus que suffisantes pour le prouver.

Il suffit, du reste, de jeter les yeux sur ses nombreux et volumineux ouvrages pour se convaincre de l'immense érudition qu'il a eu le temps d'amasser dans une existence relativement courte. Car il n'y a pour ainsi dire pas de nom et de pensée dans toute la philosophie et la littérature des Pères qui lui soient inconnus, sans compter sa connaissance très-étendue des philosophes anciens et modernes. En outre, il est certainement peu d'hommes qui aient associé dans leur vie au même degré la lecture, la méditation et la composition. Ses ouvrages forment une collection d'au moins trente volumes in-8° de 600 ou 700 pages chacun en moyenne, et nous verrons qu'ils constituent une véritable encyclopédie philosophique. Sa correspondance qu'il

(1) Dans le traité intitulé : *Tentaminum metaphysicorum libri tres, Patavii*, MDCCCVII, Baldinotti subordonne tout l'idéal au réel et tout le réel à l'expérience ; cependant il y distingue les idées des sensations, et déjà, dans un ouvrage antérieur intitulé : *De recta humanæ mentis institutione, libri quatuor*, *Ticini*, 1787, il distinguait l'acte de la conscience, ou la perception de soi-même d'avec la perception sensible. Il reconnaissait aussi une différence entre la même perception et l'idée, mais il ne voyait dans celle-ci qu'un mode du sujet pensant.

(2) Voir *Antonio Rosmini*, par Nicolò Tommaseo, Turin, 1855.

nous a conservée occuperait à elle seule, si elle était publiée entièrement une dizaine de volumes, et si elle fatiguerait plus d'un lecteur par le caractère purement ascétique d'un grand nombre des lettres dont elle se compose, elle intéresserait aussi par la multiplicité des vues, l'étendue des connaissances, la bonté du cœur, l'autorité des conseils et l'activité surprenante d'un esprit d'élite. Car le philosophe, le théologien, le moraliste, l'écrivain grave et l'ami enjoué s'y montrent tour à tour et nous représentent Rosmini sous le jour multiple de ses riches facultés. Malheureusement celles qui ont été publiées n'ont guère trait qu'à sa vie religieuse et l'on sent trop que des moines ont présidé à ce choix. Quelques-unes cependant sont précieuses par leur rapport à son caractère et à ses travaux. Les biographes italiens citent presque tous celles où l'étudiant de Padoue manifeste sa passion pour les livres et s'efforce de la satisfaire en obtenant de son père l'argent nécessaire pour l'achat d'une riche bibliothèque qui venait d'être mise en vente. Dans cette circonstance ses lettres arrivent comme des attaques combinées à sa mère, à son cousin, à ses amis; quand il a enfin atteint son but, sa joie est au comble et il lui semble que tout le monde doit la partager.

Cet amour pour les livres était bien supérieur aux goûts du bibliophile; il cachait la passion beaucoup plus élevée de la science et de l'érudition. C'est en effet à l'étude de la philosophie, de la religion et de leur histoire que s'arrête enfin cette activité multiple d'un esprit qui semblait pouvoir tout embrasser.

Il se fit prêtre en 1821.

Sa vocation pour l'état ecclésiastique s'était déclarée dès 1814 (1) et malgré l'opposition de ses parents, soutenue par le père Césari, elle se fortifia tellement pendant les dernières années de ses études universitaires qu'on dut s'y résigner. Sa famille du reste ne devait pas s'en étonner, car elle l'avait, pour ainsi dire, préparée elle-même par la direction mystique qu'elle avait donnée à son éducation. Les prêtres et les moines dont on avait entouré ce tendre et grave jeune homme, les idées monastiques qui se mêlaient à

(1) Voir la correspondance de Rosmini, tome I^er^, et sa biographie par M. Garelli.

ses jeux (1), tout tendait à le former pour la vie ecclésiastique. Les aspirations à la perfection religieuse entrées dans son cœur avec l'amitié, y grandirent promptement avec les habitudes et les exercices de chaque jour, de sorte que le jeune Rosmini était déjà détaché du monde au moment où en général on commence à l'aimer.

La résolution de Rosmini devait cependant sembler d'autant plus fâcheuse à ses parents, qu'il était l'aîné de leurs trois enfants, que le cadet était d'une santé faible et peu propre à leur donner des héritiers, et que leur fille Marguerite manifestait déjà aussi une grande inclination à la vie monastique, qu'elle embrassa effectivement. Ces considérations ne l'arrêtèrent pas.

On prétend que, dès l'âge de sept ans, il connaissait déjà l'amour (2), mais rien n'autorise à penser qu'en entrant dans les ordres et en préludant, par une solitude laborieuse, à la fondation d'une nouvelle congrégation religieuse, il ait cédé à un mécompte ou à l'influence de la tristesse. Son but était incontestablement plus sérieux et plus réfléchi. On pourrait penser avec plus d'apparence de raison, que les événements extraordinaires, dont l'Europe était le théâtre depuis un quart de siècle en 1814, réagirent par contre-coup sur cette âme pieuse et douce, et que le spectacle des guerres et des révolutions qui changèrent tant de fois la face du monde, en lui rendant sensible le néant des choses humaines, lui inspira le désir de chercher ailleurs le bonheur de la vie. Il est certain que les récits des scènes de la Terreur et du massacre des prêtres de Lyon, qu'il lut dans Bercastel, firent sur le cœur de Rosmini, encore enfant, une impression ineffaçable (3).

Il sembla beau, sans doute, à ce cœur religieux, de se consacrer à une cause qui était entourée de l'auréole du martyre, et dont la défense et le succès étaient généralement regardés, dans ce temps de restauration, comme nécessaires au bonheur du genre humain.

En fermant cette première période de la biographie de

(1) Voir les notes ajoutées à l'*oraison funèbre de Rosmini*, par M. Barone.

(2) Voir *Antonio Rosmini*, par Tommaseo. Turin, 1855.

(3) *Oraison funèbre de Rosmini*, par M. Barone, déjà citée.

Rosmini, nous ne pouvons cependant nous dispenser de dire sous quels fâcheux auspices il entra momentanément dans la mêlée des intérêts religieux et politiques, qui, en 1821, divisaient l'Italie comme le reste de l'Europe. Doué d'une grande piété, voué aux intérêts de l'Église, persuadé de l'excellence de son concours dans toutes les parties de la civilisation, Rosmini a quelquefois sacrifié dans ses ouvrages et ses doctrines, la cité de la terre à la cité du ciel; sa politique, et surtout la manière dont il a résolu les rapports de l'Église et de l'Humanité, sont, nous le verrons, un mélange d'idées libérales et de tendances opposées, où l'on retrouve l'influence de son temps, et des deux classes privilégiées auxquelles il a appartenu. Noble et prêtre, il a été élevé avec les instincts de l'un et les idées de l'autre, et ne s'en est jamais complétement émancipé. Les théories juridiques qu'il a professées sur les droits seigneuriaux, sur le servage, sur les biens du clergé, sur la supériorité de l'Église comme société universelle, en sont la preuve. Néanmoins l'élévation de ses sentiments religieux, son amour éclairé des hommes et sa vaste science, lui ont aussi inspiré des pensées qui tempèrent noblement ses préjugés, et rapprochent ses doctrines pratiques de celles qui ont pour devise la liberté et le progrès. Il s'en faut tellement qu'on puisse le confondre avec les ennemis de ces grands principes, que toute sa carrière philosophique et ecclésiastique n'a d'autre but que de les concilier avec l'autorité et la tradition, qu'il a écrit pour cet objet des livres condamnés par la congrégation de l'Index, et qu'il n'a cessé d'être persécuté, pendant toute sa vie, par les menées souterraines ou les attaques ouvertes des Jésuites.

Cependant, en 1821, trop jeune encore, et inexpérimenté pour discerner l'hypocrisie de la vraie piété, il se laissa prendre à leurs piéges.

Le réveil du zèle religieux, protégé ou provoqué par la Sainte-Alliance après la chute de Napoléon, eut, en Italie comme en France, de nombreux organes, et se proposa le même but, c'est-à-dire, de combattre l'esprit révolutionnaire, et de fonder la sûreté du trône et de l'autel sur la discipline des intelligences. Il fut institué à cet objet, en Italie, une société qui avait deux centres principaux, à Venise et à Turin, et qui travaillait à la diffusion des livres les

plus propres à combattre les tendances de l'esprit moderne. Cette société, hostile au parti libéral, qu'elle enveloppait avec le parti révolutionnaire dans une même aversion, était d'autant plus dangereuse pour l'avenir du pays, qu'elle trouvait les populations fatiguées des agitations politiques, et des longues guerres du Consulat et de l'Empire. Vers 1822, cette société placée sous la direction cachée des Jésuites, attire Rosmini dans sa sphère d'action (1), de sorte qu'on le voit, pendant quelque temps, prendre part à des travaux littéraires, qui, sous l'apparence d'un grand zèle pour la religion, font réellement la guerre à la liberté et à la science, tandis que Gioia et Romagnosi, après avoir collaboré dans un sens tout opposé avec les rédacteurs du *Conciliatore*, recueil littéraire du parti libéral de ce temps-là, expient en prison le patriotisme de leurs opinions, et leur part des projets insurrectionnels de 1821.

Mais après avoir noté cette circonstance, dans l'intérêt de la vérité et de l'exactitude historique, reconnaissons aussi, que l'esprit large et souple de Rosmini agrandit peu à peu et rectifia, en ce qu'elles avaient d'exclusif et de rétrograde, ses premières aspirations, et que, s'il ne transigea jamais avec l'esprit du temps, sur certains points trop chers au noble et au prêtre, il se rangea cependant de bonne heure parmi les partisans de la monarchie tempérée, et mourut dans leurs rangs.

Voici quelques faits dignes d'être notés, et qui se rapportent à l'époque où nous avons conduit cette notice.

Pendant ses études universitaires, Rosmini eut pour amis des hommes qui devaient bientôt occuper les places les plus importantes dans l'Eglise et dans la société civile. On distingue parmi eux Cappellari, de Bellune, qui devint pape sous le nom de Grégoire XVI, Tommaseo, écrivain illustre, qui partagea avec Manin le gouvernement de Venise en 1848, et Paravia. Il eut dans Cappellari un protecteur puissant. Les deux derniers furent ses condisciples et devinrent des propagateurs de son nom et de ses doctrines.

En 1820 Rosmini perdit son père et hérita d'un riche patrimoine, dont la mort de son frère Joseph et l'entrée de

(1) M. l'abbé Hugonin, dans les articles d'ailleurs intéressants qu'il a écrits dans le *Correspondant*, attribue au jeune philosophe plus d'initiative qu'il n'a eu réellement dans cette circonstance.

sa sœur Marguerite dans un couvent devaient bientôt lui laisser toute la jouissance. A la même époque, Rosmini avait déjà composé une *Analyse de la raison* et une *Classification des sciences*, et publié différents écrits sur des sujets religieux et littéraires. Docteur, prêtre, écrivain, riche et entouré d'amis, il avait déjà, au sortir de l'université, de la réputation et de l'autorité ; sa bienveillance attirait la sympathie, son instruction et ses vertus commandaient le respect.

Suivons maintenant le développement de l'esprit dont nous venons de connaître les qualités naissantes.

II.

1821. — 1830.

Les faits qui dominent cette période de la vie de Rosmini sont la formation de son système et l'institution de son ordre religieux. Leur association, loin d'être arbitraire, est fondée dans ses idées et dans les sentiments les plus profonds de son âme, car la double réforme de la Philosophie et de l'Église est à ses yeux indispensable à leur réconciliation, et celle-ci est l'objet constant de sa pensée et le but supérieur de ses efforts. S'il y avait rêvé comme un penseur solitaire au fond de son cabinet, sans se mêler à la vie de ses contemporains et sans se rendre compte de leurs besoins et de leurs aspirations, ses desseins de système philosophique et de réforme religieuse pourraient honorer son caractère et son talent, tout en intéressant médiocrement l'histoire. Mais le but qu'il se proposait était, pour ainsi dire, fixé par les tendances de son époque ; le problème qu'il s'efforçait de résoudre était posé par ses contemporains, de sorte qu'en composant ses théories philosophiques, la règle de son nouvel ordre religieux et son célèbre écrit sur *les Plaies de l'Eglise*, il n'obéissait pas moins aux impulsions de l'esprit public qu'aux instincts réfléchis de son âme.

Ce point est trop important pour qu'il soit permis de le traiter légèrement. Aussi, pour échapper autant que possible à ce reproche, voici ce que nous comptons faire. Nous allons tirer de l'écrit de Rosmini sur ses propres études, l'idée qu'il s'est faite du système philosophique, les fins qu'il s'est proposées en construisant le sien, les moyens qu'il a choisis et mis en œuvre, la conception essentielle ou l'idée-mère de ce système; ensuite nous nous demanderons dans quelles conditions était à la même époque, l'esprit italien, quels besoins nouveaux il éprouvait, quelles idées et quels sentiments s'agitaient dans son sein, et nous chercherons la réponse à ces questions chez les poëtes et les littérateurs, représentants généralement avoués de l'état intellectuel et moral des nations. Car si nous ne mettons point en doute qu'une philosophie représente une époque et un état de la civilisation, il nous paraît également incontestable qu'entre la pensée abstraite du philosophe et les instincts du peuple se place l'œuvre concrète de l'écrivain et le rôle éminemment social et pratique des lettres; nous croyons même qu'il est impossible de vérifier si une philosophie représente réellement les tendances d'une époque et répond à ses besoins, autrement que par un rapprochement entre l'idée essentielle qui en est la base et les pensées qui dominent les auteurs littéraires du temps, ou qui se montrent pour ainsi dire à l'horizon de leur intelligence.

L'idée que Rosmini se fait de la philosophie est tellement supérieure à celle qu'en ont les sensualistes et les psycologues, ses contemporains, qu'on ne saurait d'où elle lui est venue, si l'on ne connaissait son érudition et si l'on ne se souvenait que les traditions idéalistes repoussées par la philosophie régnante ont été recueillies et conservées en Italie par le clergé.

Rosmini conçoit d'abord la philosophie comme un système de doctrines dans lequel il distingue les caractères généraux et le contenu. Les caractères généraux du système philosophique sont sa forme; ils embrassent l'unité et la totalité de la science humaine et son double aspect spéculatif et pratique. Car comme Aristote, Rosmini entend que la philosophie soit la connaissance des premiers principes, et comme Pythagore et Platon, il veut qu'elle comprenne la science et la vertu, il exige que le philosophe joigne ces

deux objets dans l'idée unique de la sagesse, et les réalise l'un par l'autre dans son développement.

A cette idée abstraite et indéterminée du système philosophique se rattachent les fins que Rosmini lui assigne et les moyens qu'il se propose d'y employer. Les fins sont : 1° combattre les erreurs; 2° réduire les vérités déjà découvertes en une synthèse unique ; 3° fournir une base solide aux sciences; 4° trouver une philosophie qui puisse prêter son concours à la théologie. Les principaux moyens sont : 1° la liberté de philosopher ; 2° la conciliation des opinions.

On reconnaît à ces traits l'essence de la philosophie moderne, les problèmes et les recherches qui la caractérisent. La certitude et l'unité des connaissances humaines sont bien les premiers objets que le fondateur de cette philosophie s'est proposés en réformant son entendement et en ouvrant par *le Discours de la méthode* et les *Méditations* une ère nouvelle à la pensée. En proclamant la liberté comme indispensable à la recherche de la vérité, le prêtre de Roveredo suit évidemment les traces de Descartes; il est vrai qu'il la restreint immédiatement pour son propre compte, en exigeant que son système puisse servir à la théologie ; mais quels sont les philosophes idéalistes qui n'ont pas espéré expliquer la religion et la théologie par leurs doctrines? Qu'on veuille bien le remarquer, Rosmini n'entend pas que la philosophie abdique entre les mains de la théologie, il veut seulement qu'elle ne lui soit pas hostile. Entre la soumission de la raison à la foi et leur harmonie il y a toute la distance qui sépare l'école théologique de celles qui professent le spiritualisme et l'idéalisme sous leurs différentes formes.

Quant à la réfutation des erreurs et à la conciliation des opinions opposées, ce sont aussi deux objets que Rosmini recherche à la suite de tous les fondateurs de système. Car la synthèse philosophique qu'on appelle de ce nom, dépend d'une idée nouvelle, destinée à remplacer ou à corriger celle qui sert de base au système précédent, de sorte qu'elle ne peut s'établir qu'en niant son opposée et en fondant la vérité qu'elle croit posséder sur la ruine des conceptions qu'elle regarde comme erronées. En outre l'idée nouvelle n'est féconde et progressive que par son aptitude à mieux expliquer les faits et à donner une plus grande satisfaction

aux besoins intellectuels et moraux d'une époque, de sorte qu'elle apparaît comme un principe organisateur de la science et de la civilisation, rôle impossible sans la conciliation des éléments isolés ou indépendants de l'une et de l'autre. C'est à ce titre qu'un large éclectisme est inséparable de tout véritable système et de l'idée qui en est le principe, et c'est en ce sens aussi que Rosmini a entendu la conciliation des doctrines opposées.

L'idée fondamentale de son système est celle de l'être considéré dans la triple forme ou sous le triple áspect de l'*idéalité*, de la *réalité* et de la *moralité*. Cette idée résulte de tous ses ouvrages, mais les précède aussi; car si nous en croyons un de ses biographes (Voyez la notice biographique placée par M. l'abbé Paoli en tête du petit livre de Rosmini sur l'*Education chrétienne*, édition de 1856), il l'aurait conçue de très-bonne heure et lorsqu'il était encore à l'université. C'est une idée neuve dans l'Italie du dix-neuvième siècle dominée par le sensualisme de Gioia et de Romagnosi et par le conceptualisme de Galluppi. Car elle affirme l'être dans son unité simple et absolue, pose la vérité idéale et la moralité comme ses attributs essentiels, et transporte la spéculation philosophique du sujet à l'objet, des phénomènes sensibles à l'être absolu, terme suprême de la raison. Cette idée conserve son originalité en présence des systèmes allemands contemporains : car elle prétend rétablir l'idéalisme sans faire de l'idée une forme subjective de la raison à la manière de Kant, un principe unique et exclusif des choses à l'imitation de Hégel, ou un terme correspondant et parallèle à la nature à l'instar de Schelling. Rosmini prétend unir et distinguer à la fois le réel et l'idéal dans l'univers sans tomber dans la confusion ou l'isolement qu'il reproche aux panthéistes et aux dualistes. Ce n'est pas ici le lieu de juger jusqu'à quel point sa prétention est justifiée ; nous nous poserons cette question après avoir exposé son système. Ce que nous devons faire maintenant c'est d'achever d'indiquer l'idée fondamentale de sa philosophie pour en chercher ensuite les rapports avec l'esprit italien de son époque.

L'idée de l'être à la fois idéal, réel et moral paraît à Rosmini capable d'effectuer l'unité et la totalité du système philosophique, parce qu'il n'y a rien en dehors de l'être absolu et que tout ce qui est contenu dans l'univers se ra-

mène nécessairement au sensible, à l'intelligible et à leur rapport, et partant aux formes dont il s'agit.

Cette idée, tendant à rétablir l'idéalisme ontologique dans la philosophie, est contraire au scepticisme qui nie l'absolu et le rapport de l'intelligence humaine avec lui, au sensualisme et au conceptualisme qui prétendent renfermer la vérité dans les bornes du sensible ou des faits de l'esprit humain. Admettant dans l'absolu l'unité de l'idéal et du réel sous la forme de la moralité, elle n'est pas moins contraire à toute philosophie qui nie Dieu ou qui le confond avec le monde ; de sorte qu'elle se pose comme la négation de l'athéisme et du panthéisme aussi bien que du scepticisme et du sensualisme. Voilà les erreurs ou les opinions qu'elle combat ; ce sont les mêmes que celles qui sont opposées aux instincts du sens commun et aux traditions les plus constantes de l'humanité.

En se posant en face des systèmes contraires cette idée s'affirme librement ; le philosophe qui en est l'auteur n'a recours ni à l'autorité humaine ni à la révélation, et ce n'est pas moins librement qu'elle tend par son organisation intérieure, ou par les éléments qu'elle contient, à concilier dans son unité les doctrines qui se fondent exclusivement sur le sensible ou sur l'idéal.

Cette conciliation à laquelle s'en rattache une autre, celle de la science et de la religion, n'était pas l'objet isolé des vœux de Rosmini, mais le but commun des aspirations des contemporains, en Italie comme dans le reste de l'Europe. En effet, on sait qu'une activité nouvelle s'empara des lettres et de la philosophie de 1815 à 1830 et l'on se souvient des tendances qui s'y manifestèrent. En Allemagne comme en France et en Italie on voyait renaître le besoin de l'idéal, l'admiration pour le christianisme, l'opposition au naturalisme et au scepticisme du siècle précédent, et avec elle le respect pour les traditions, la défiance pour l'esprit révolutionnaire et le désir de réconcilier l'autorité avec la liberté. Ne suffit-il pas en effet de rappeler le nom des deux Schlegel, leur enseignement historique et le grand ouvrage de Haller sur *la restauration des sciences politiques* (1), pour ranimer le souvenir de ce mouvement littéraire

(1) Voir sur ce point Gervinus, 1er volume de l'*Histoire du dix-neuvième siècle* et *la Philosophie du droit* de Rosmini.

qui se rattache à la réaction contre les violences de la Révolution et les conquêtes de l'Empire, tantôt se tenant sagement dans les bornes d'un retour au droit national et au progrès pacifique et tantôt se précipitant dans une voie rétrograde? Châteaubriand et Lamartine, Bonald et de Maistre représentent en France cette double direction de l'esprit du temps; les idées théocratiques de l'auteur du livre *du Pape* sont loin de la modération de l'auteur du *Génie du christianisme*, mais l'un et l'autre visent au même but et interprètent un même besoin de la société contemporaine, c'est-à-dire le rétablissement de l'autorité et le retour aux idées et aux institutions chrétiennes. Or quel idéal poursuivaient à la même époque, en Italie, Manzoni et Pellico, si ce n'est l'harmonie du progrès et de la religion, de la perfection chrétienne et du patriotisme? Leurs poésies ont certainement ceci de commun qu'elles proclament l'égalité et la fraternité des hommes et des nations, moins au nom du droit et du devoir qu'à cause de l'origine du genre humain et de sa dépendance d'un père et d'un maître commun. La création, la Providence; la mission du Christ, la rédemption, l'accomplissement des destinées humaines dans le sein mystique d'une société religieuse universelle : voilà les idées philosophiques et théologiques que le siècle précédent repoussait, que leur époque rappelait avec prédilection et qui dominent leurs ouvrages. L'Italie est présente à leurs pensées dans toutes leurs compositions et pour ainsi dire dans toutes leurs pages, mais ils veulent la régénérer par les vertus chrétiennes et préparer sa liberté politique par l'émancipation de son âme. Les personnages les plus sympathiques du roman des *Fiancés* tendent à ce but; Lucie, Renzo, le cardinal Borromée sont des types à la fois chrétiens et italiens, dans lesquels le grand romancier a incarné les idées morales et les enseignements sociaux qu'il adresse à ses contemporains.

On a soutenu du vivant même de Pellico qu'après être sorti de prison, il avait renié ses principes et qu'il avait abandonné la cause pour laquelle il avait souffert et dont il tenait sa gloire. Nous aimons à attester que d'après des lettres inédites que nous avons sous les yeux, cette apostasie est une invention des partis. Les sentiments chrétiens qui sont exprimés dans les *Prisons* étaient dans son âme avant son arrestation; il conspirait dès lors, mais c'était pour préparer de lon-

gue main, par les idées, la régénération de sa patrie. « Nous n'avions en vue, dit-il, qu'un avenir confus, et le cas où éclateraient de grandes guerres favorables à nos intérêts ; mais l'entreprise ne réussit pas parce qu'elle fut précipitée et prit le caractère de la révolte » (1).

Eh bien, ces écrivains d'Allemagne, de France et d'Italie qui représentaient fidèlement l'esprit de leur époque et en formaient comme l'atmosphère intellectuelle, ont eu une telle influence sur l'âme de Rosmini que sa philosophie semble l'expression la plus abstraite et la plus élevée de leurs idées et de leurs sentiments. Nous trouvons en effet, dans des lettres écrites entre 1818 et 1830, l'admiration la plus sincère pour Châteaubriand, pour Haller, pour Manzoni ainsi que pour Perticari et pour Pindemonte, dont les recherches érudites et les vers chrétiens tendaient à reconduire dans la Péninsule l'amour de ses traditions littéraires et religieuses. Il y avait même une telle correspondance entre ces écrivains et les aspirations esthétiques et morales de Rosmini qu'il s'est formé l'esprit en partageant avec eux les mêmes études et presqu'en traitant les mêmes sujets. Son grand ouvrage sur la *Philosophie du droit* est en partie inspiré par Haller, son *Essai sur l'espérance* est une réponse philosophique aux idées sceptiques et matérialistes exprimées dans le poëme de Foscolo sur les tombeaux, auquel Pindemonte avait déjà répondu par un autre poëme. Nous avons déjà parlé de ses fortes études sur Dante ; les lettres de sa jeunesse nous apprennent qu'il en avait approfondi les idées politiques de manière à les faire servir de commentaire à la *Divine comédie*. De là son enthousiasme pour Perticari, le restaurateur de l'étude du poëte italien et de la tradition classique (2). Quant à Manzoni, l'harmonie entre ses idées et celles de Rosmini a été si grande que le poëte est devenu le disciple du philosophe et l'interprète de son système. Leur amitié, qui date de 1826, ne s'est pas ralentie un seul instant jusqu'à la mort de Rosmini (1855).

Veut-on maintenant une autre preuve de la correspon-

(1) *Lettres inédites de Silvio Pellico* au comte Pietro de Santa-Rosa. Nous en avons reçu communication de M. Nicomède Bianchi, à qui nous exprimons ici nos remerciments.

(2) *Lettres de Rosmini* à P. A. Paravia, publiées par Bernardi. Pignerol, 1860.

dance qui existait entre les idées de Rosmini et les tendances de son époque ? Qu'on interroge les écrivains qui partageaient encore les sentiments du siècle précédent, ou qui ne se mêlant point au mouvement spiritualiste et chrétien d'alors, s'efforçaient de toucher par d'autres inspirations l'esprit de l'Italie : on trouvera en eux aussi le besoin de l'idéal, le dégoût de la réalité, le désir ardent du progrès et le sentiment vague d'une philosophie nouvelle. Ainsi, il est certain que l'idéal d'une société plus parfaite a été un des principaux ressorts des poésies de Foscolo et de Léopardi ; mais ce qui les rend vraiment émouvantes et dramatiques c'est le conflit qui éclate à chaque accent de leur muse, entre cet idéal et leurs croyances philosophiques, malheureusement trop d'accord avec leur expérience. Car, spectateurs impuissants de la servitude et de l'abaissement de la patrie, ils ne trouvent aucune correspondance entre l'idée qui brille à leur imagination et les promesses de la science. De là leur scepticisme et leur pessimisme. Fils du siècle précédent par la pensée, ils ne reçoivent des sages de l'Encyclopédie ni consolations ni espérances. L'opposition entre les forces de la nature et les désirs infinis de l'homme, entre l'être et la science ; l'illusion, le malheur et le néant au bout de nos efforts et de nos tourments, voilà les objets qu'ils entrevoient au-delà des régions de la poésie, qui surexcitent l'énergie de leurs facultés dans les luttes intérieures de la pensée et du sentiment, et qui donnent à leurs vers la double empreinte de l'émotion dramatique la plus puissante et de la négation pratique la plus absolue.

Cette opposition profonde, image du conflit plus étendu qui existait dans l'esprit de la société, devait aboutir à une réforme philosophique. Foscolo semble le pressentir, lorsque, dans ses *Discours sur la langue italienne*, parmi des réflexions et des explications esthétiques inspirées par le sensualisme, il s'efforce cependant de démontrer que la poésie ne se réduit point à l'imitation, que le besoin de l'infini qui agite le cœur de l'homme est cause que la réalité ne saurait le satisfaire, que le génie est doué d'une divination merveilleuse et que par la création de l'idéal, il s'élève au-dessus de la nature. Il ne paraît pas moins aspirer vaguement à ressaisir les dogmes de l'existence de Dieu et de la Providence, lorsqu'il fait

dire à Jacques Ortis dans sa dernière lettre : « Si le père des hommes m'appelait pour lui rendre compte de mes actions, je lui montrerais des mains qui ne sont point teintes de sang et un cœur pur de toute souillure... » Le savant historien du dix-neuvième siècle, Gervinus, a même noté avec raison que sorti de l'Italie, pendant son exil en Suisse et en Angleterre, Foscolo est allé plus loin et qu'il a participé au retour général des esprits vers le christianisme et les traditions, au point de désirer le maintien de la papauté et de juger son concours nécessaire à la reconstitution et à la puissance de son pays. (*Histoire du dix-neuvième siècle*. Introduction.)

Mais il n'est même pas nécessaire de chercher dans les livres des écrivains contemporains la preuve de la correspondance qui existe entre la conception essentielle du système de Rosmini et l'esprit de son époque; les écrits du philosophe italien suffisent à ce but. Ses opuscules philosophiques publiés à Milan, en 1827 et 1828, sont un recueil précieux où sa pensée a déposé le germe de toutes ses idées et tracé les lignes principales de son système. Ils ne forment pas moins de deux volumes et en les lisant, on assiste, pour ainsi dire, à l'éclosion des doctrines dont le développement remplit la collection de ses nombreux ouvrages. Il y traite successivement les questions les plus importantes d'esthétique, de morale et de métaphysique, sous la forme de la critique et de la polémique. Ses adversaires sont les sensualistes et les sceptiques; c'est surtout Gioia dont il attaque les idées trop légères sur l'éducation et les vues peu chrétiennes sur le luxe et la mode; c'est aussi Foscolo dont les écrits ardents lui semblaient plus propres à exalter les passions qu'à gouverner les cœurs. L'unité de l'éducation et son harmonie avec les facultés et l'idéal de la nature humaine; les devoirs de l'écrivain et leur rapport à la science et à la vérité ; la supériorité de l'idée sur la forme dans la production du beau et dans la critique esthétique ; la défense de la divine Providence et du Christianisme, sont les sujets élevés qu'il aborde tour à tour dans ces écrits, dans lesquels circule un même esprit et une pensée commune. En effet, il s'y montre partout occupé des réformes à apporter dans l'art, dans la science et dans les mœurs pour

remédier aux défauts de son temps et pour répondre à ses exigences. Il se plaint de la rupture éclatée depuis le siècle dernier entre la foi et la raison, du scepticisme religieux et moral, de l'influence fâcheuse d'une littérature vide et sans idées élevées; il rapporte ces effets au sensualisme qui règne dans presque toute l'Italie et il accuse cette doctrine d'affaiblir l'esprit, en le rendant esclave des faits extérieurs et en le dépouillant de cette idéalité qu'il puise dans son fond et qui est la source des grandes conceptions. Le sensualisme entoure l'intelligence humaine des fragments imparfaits et désunis du savoir et de la civilisation et il est impuissant à reconstruire cette unité rationnelle qui en embrasse et organise toutes les parties et en fait briller l'ordre et la beauté.

A ces défauts du sensualisme le jeune philosophe oppose déjà les caractères de tout vrai système, c'est-à-dire l'unité et la totalité idéale de la science, perfection actuelle en Dieu, et terme suprême des efforts progressifs de la philosophie.

Dans un de ces opuscules qui a pour objet la classification des doctrines philosophiques, Rosmini passe rapidement en revue les plus récentes comme les plus anciennes qui se sont occupées de la question, alors capitale, de l'origine des idées, et sans arriver encore à une conclusion précise, il laisse déjà entrevoir sa tendance vers l'idéalisme et son admiration pour les grands représentants chrétiens de ce système, tels que saint Augustin, Malebranche et saint Thomas.

Mais il y en a deux parmi ces opuscules que nous avons déjà indiqués et qui doivent être remarqués plus que les autres. L'un est d'un caractère moral et a pour titre : *De l'Espérance, essai sur quelques erreurs de Ugo Foscolo*, l'autre est une exposition de la doctrine philosophique de Melchior Gioia. Tous deux sont une critique du sensualisme considéré au double point de vue pratique et spéculatif et dans les opinions de deux de ses interprètes les plus accrédités en Italie. Car quoique Galluppi eût déjà publié les premiers volumes de son *Essai philosophique sur la critique de la connaissance*, en 1827, son nom et ses idées avaient à peine passé les nombreuses frontières qui séparaient alors les provinces méridionales de celles du nord

de la Péninsule. Soave, Gioia, régnaient toujours dans les écoles de la Lombardie, et Romagnosi y jouissait encore d'un tel crédit, vers 1830, que Rosmini crut nécessaire de descendre en lice contre lui et de le combattre, même après la publication de son grand ouvrage sur l'*Origine des idées*. Il le fit dans un livre dirigé contre M. Mamiani que nous aurons occasion d'examiner plus tard (*Rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal Conte Terenzio Mamiani ed esaminato da Ant. Rosmini*), et il continua sa polémique contre les doctrines pratiques du vieux jurisconsulte dans sa Philosophie du droit. On a reproché à Rosmini de n'avoir pas gardé dans cette lutte scientifique toute la mesure convenable, et on a eu raison. Le petit écrit sur *Les Opinions religieuses de Romagnosi* souleva l'indignation de ses disciples contre le zèle exagéré d'une critique qui semblait vouloir pénétrer au delà des expressions et presque dans la conscience. Il fallait bien que Rosmini payât son tribut aux habitudes de sa classe, et l'on doit aussi reconnaître que, dans la polémique, il se montre trop souvent hautain, mordant et irascible. Du reste, il avait raison, quant au fond des choses, contre Romagnosi; le célèbre jurisconsulte professait une doctrine qui s'arrêtait à la nature et au fini.

Nous ne rappellerons ici ni les arguments solides, ni les mouvements d'ironie, par lesquels Rosmini préludait dans son exposition de la philosophie de Gioia à une attaque définitive de toute philosophie exclusivement fondée sur les sens et l'expérience; il avait beau jeu à montrer par un simple exposé des opinions les plus exagérées du vieux sensualiste sur les rapports des facultés humaines avec celles des animaux et sur la destination, selon lui toute matérielle de l'homme, que la philosophie des sens fait de l'humanité un portrait fantastique et dégradant. Cette réfutation sobre et sensée peut encore aujourd'hui être opportune et profitable. On ne trouve pas moins de bon sens dans ses attaques contre les opinions étranges de Foscolo. Car ce n'est pas au grand poëte qu'il en veut, mais aux graves erreurs de morale répandues dans ses écrits et aux sophismes qui s'insinuent avec le charme de sa poésie et la chaleur de sa passion dans le cœur de la jeunesse. On peut douter cependant que la dissertation volumineuse et lan-

guissante de Rosmini sur le vague sujet de l'espérance ait été un antidote efficace contre l'action dissolvante d'opinions qui, en effet, étaient loin de favoriser la moralité et la régénération des âmes; les vers du grand poëte ont une bien autre portée! mais l'intention était bonne. Car qu'enseignait Foscolo dans les *Lettres de Jacques Ortis* et dans *les Tombeaux*, si ce n'est que l'illusion et l'espérance sont les seuls baumes des plaies, toujours saignantes, de l'espèce humaine, et que quand l'illusion et l'espérance sont perdues, il ne nous reste plus, en face de la triste réalité et de la dure nécessité des choses que le désespoir et la mort? Ce scepticisme désolant qui fut partagé plus tard par le malheureux Léopardi, avait sans doute pris racine dans l'âme du patriote corcyrien, sous l'action d'événements politiques qui ébranlaient sa foi dans le bien en détruisant ses plus chères espérances (1); mais il était aussi évidemment en harmonie avec une doctrine qui n'accorde à l'homme d'autre connaissance que celle du phénomène, et d'autre existence que celle du corps; il était conforme à l'esprit d'une philosophie qui expliquait l'idéal par les combinaisons factices et purement subjectives de l'imagination et qui faisait consister toute la force et la noblesse de l'âme dans l'exaltation des instincts et des passions.

C'est ainsi que Rosmini, à peine âgé de trente ans, déjà fixé sur son but et sûr de sa voie, commençait une série de travaux et de publications que la mort seule devait interrompre.

Les opuscules sont à la fois la germe de tous ses ouvrages et l'antécédent de l'*Essai sur l'origine des idées*, livre qui a fait sa réputation et établi son système. Ranimer la foi de l'humanité dans la vérité absolue et dans l'autorité de la raison, montrer que l'une et l'autre supposent un rapport de l'esprit humain à Dieu, reconduire l'art à l'idéal et à la moralité, la morale à la loi éternelle du bien, rétablir le respect des traditions sociales et scientifiques et néanmoins éviter le mysticisme et ses exagérations, voilà les fins que Rosmini propose à la philosophie de son temps dans ses

(1) Foscolo a été professeur et officier sous le premier royaume d'Italie; il est parmi ceux qui ont protesté contre l'incorporation du royaume Lombardo-Vénitien à l'Autriche en 1815 et qui ont subi l'exil à cause de leur résistance.

opuscules et qu'il s'est lui-même chargé d'accomplir dans tous ses livres.

Quoique nous ayons déjà indiqué la direction des études philosophiques et historiques de Rosmini, il est indispensable d'ajouter quelques mots sur ce point pour achever de se former une connaissance exacte des principales sources de son système. On peut réduire ces sources à trois : 1° les doctrines des pères et des docteurs chrétiens; 2° Platon et le platonisme; 3° la philosophie de Kant et la psychologie moderne. Parmi les docteurs scolastiques saint Thomas est à coup sûr, le plus important; aussi Rosmini fait-il un usage constant de ses opinions et de son autorité. Le philosophe italien tient tellement à avoir le Docteur angélique pour lui dans toutes ses théories, que sur les points où il ne peut pas le suivre directement, il s'efforce du moins d'atténuer la différence qui les sépare. Il n'est pourtant pas son disciple ; ce qu'il lui importe, c'est de ne pas avoir une si grande autorité théologique contre lui. Les vrais partisans de saint Thomas et de la scholastique sont, comme on le verra plus loin, à Rome, parmi les ennemis de l'esprit moderne. Saint Augustin nous semble, après saint Thomas, le théologien qu'il a le plus étudié, s'il est permis de marquer des différences profondes dans les parties d'une érudition qui semble n'avoir rien ignoré, ni rien oublié de tout ce qui a été écrit dans les sciences sacrées ; tant sont nombreuses et appropriées quoique souvent inattendues les citations de tous les auteurs ecclésiastiques toujours présents à sa mémoire, et, pour ainsi dire, toujours à la disposition de ses idées.

Saint Thomas et saint Augustin à la fois théologiens et philosophes, sont, on le sait, les docteurs qui ont le plus solidement uni l'aristotélisme et le platonisme à la religion chrétienne. Profondément divisés, sans doute, sur les points essentiels qui séparent la métaphysique et la cosmologie des deux grandes écoles de l'antiquité dont ils sont les continuateurs, ils se rapprochent cependant sur le terrain commun des dogmes et des enseignements chrétiens, et arrivent par des voies différentes au même but. C'est dans la théorie de la connaissance et dans son rapport à la vérité en soi que ce rapprochement est surtout visible. Car, non-seulement saint Thomas croit à l'existence des universaux dans l'entendement divin comme saint Augustin, mais déterminant à sa

manière ce qu'il y a d'indécis et d'inachevé dans la théorie aristotélique de l'intellect agent (1), l'Ange de l'école admet que l'intelligibilité est une forme qui s'unit dans l'esprit de l'homme à la matière des images et des sensations par l'action du principe suprême de toute intelligence et de toute réalité, théorie qui, en somme aboutit à reconnaître un principe propre de la connaissance rationnelle, et à établir au delà de l'expérience une source supérieure d'idées et de faits intellectuels.

Rosmini étudia aussi beaucoup le platonisme dans les philosophes modernes et surtout dans Malebranche ; telle était même sa prédilection pour cette doctrine et sa curiosité pour tous les auteurs qui l'avaient suivie et représentée en Italie pendant le dix-huitième siècle et le commencement du dix-neuvième, qu'avant de publier le *Nouvel Essai*, c'est-à-dire vers l'âge de trente ans, il avait lu et sauvé de l'oubli, en les citant dans ses premiers écrits, les idéalistes italiens les plus ignorés et les plus méconnus, tels que *le père Juvénal de la vallée de Non* (ou d'Anaunia, Tyrol italien), écrivain de la seconde moitié du dix-septième siècle, et Ermenegildo Pini, auteur d'un livre qui a paru à Milan au commencement du dix-neuvième siècle, sans parler de Gerdil et de Fardella plus importants, moins méconnus, mais non moins négligés.

Il dut d'abord se contenter de lire Platon dans la traduction latine de Ficin ; les commentaires et les ouvrages originaux de ce restaurateur du platonisme lui furent aussi d'une certaine utilité ; car il les cite et en examine les doctrines en plusieurs occasions. Son désir de lire Platon et sa conviction que, pour devenir philosophe, il devait en manier à tout instant les livres non moins que ceux de son grand disciple, étaient déjà si arrêtés en lui dès 1819, c'est-à-dire à l'âge de vingt-deux ans, qu'il en fait un argument décisif dans une lettre pressante à son père pour le persuader de lui acheter une riche bibliothèque qui les contenait avec beaucoup d'autres richesses intellectuelles. (Voir le premier volume de sa correspondance, lettre XXV.)

En exposant la doctrine de la connaissance, contenue dans le *Nouvel Essai*, nous verrons ce qu'il doit à Kant, ce

(1) Voir, sur ces questions, l'ouvrage de M. Charles Jourdain sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin, tome 1er, pages 268, 270 (Paris, 1858).

qu'il a trouvé ou cru trouver pour le surpasser; nous verrons aussi combien est étendue la connaissance qu'il avait de la philosophie moderne, y compris l'école écossaise dont il avait particulièrement étudié les recherches sur la perception extérieure et l'origine des idées. Le *Nouvel Essai* montre également que Fichte, Schelling, Cousin n'étaient pas étrangers à ses méditations, de sorte qu'on peut dire qu'il entreprenait la réforme de la philosophie en Italie avec le secours d'une vaste érudition et l'habitude des recherches les plus patientes et les plus variées.

On sera sans doute étonné de ne pas voir paraître, parmi tous ces noms, celui de Galluppi. Rosmini n'a cependant pas commis la faute de l'oublier. Il cite et examine ses opinions dans le *Nouvel Essai*, mais nous devons bien avouer qu'on ne trouve nulle part, dans ses ouvrages, une exposition complète de sa doctrine. Le motif le plus plausible de cette lacune ne nous paraît être ni dans le peu d'influence exercé par Galluppi dans la province où Rosmini résidait, ni dans la crainte de déplaire à un philosophe vivant, car l'abbé de Roveredo n'ignorait rien de ce qui se publiait en philosophie, et la polémique était tout à fait de son goût, ainsi qu'il l'a montré à l'égard de Gioia, de Romagnosi et de Mamiani, dont il a attaqué directement et sans ménagement les opinions et l'influence. Nous croyons plutôt que Galluppi, auteur d'une morale pure et d'une doctrine idéologique peu éloignée de l'idéalisme, lui semblait être moins un adversaire qu'un ami encore tiède et faible de ce qu'il regardait comme la vérité. Il y a, du reste, dans une note du *Nouvel Essai* (Voir chap. III, article 2, part. Ire de la ve section, note 2, dans la 5e édition, Turin 1852) la preuve directe de ce que nous avançons. « Parmi les philosophes italiens vivants, dit-il en « citant un passage de l'Essai de Galluppi sur la critique de « la connaissance, Galluppi est de l'avis des deux auteurs « cités (d'Alembert et un écrivain italien de l'école sensua- « liste); mais sa pénétration le conduit parfois à ressentir « de l'aversion et à concevoir des soupçons pour la doctrine « qu'il professe, comme dans ce passage : « L'esprit com- « mence bien ses opérations par la perception des existences « individuelles, mais il ne peut dire : *j'existe*, si ce n'est « après avoir acquis l'idée universelle d'existence..... *si* « *toutefois on n'aime mieux que l'idée d'existence soit innée*

« *en nous ;* mais toujours est-il que, même dans cette hypo-
« thèse, l'esprit a besoin de la conscience réfléchie dont
« j'ai parlé plus haut pour pouvoir dire, *j'existe.* Dans
« ce passage, continue Rosmini, l'esprit pénétrant du phi-
« losophe calabrais parvient à effleurer le vrai système,
« mais il lui manque le courage de le saisir. »

Nous venons de voir sous quelles influences sociales et scientifiques s'est formé l'esprit de Rosmini et à quelles sources est puisée l'idée essentielle de son système. L'exposition détaillée de ses doctrines éclaircira mieux ce dernier point. Pour le moment il nous faut quitter le philosophe pour considérer le réformateur religieux. Nous le ferons rapidement et dans le seul but de ne laisser ignorer aucun aspect essentiel de l'esprit éminent dont nous devons exposer les doctrines.

Rosmini a cru sincèrement qu'un nouvel ordre monastique pourrait contribuer à la réforme morale et religieuse de son temps. Il est facile aujourd'hui de voir combien il se trompait ; l'abolition des corporations religieuses en Italie et en Espagne, c'est-à-dire dans les pays où le catholicisme a les racines les plus profondes, dit assez combien ces institutions répugnent à notre siècle, et quel antagonisme existe entre la vie monacale et son goût pour l'autonomie individuelle, la vie active et la libre concurrence. Cependant si l'on se reporte à l'état moral de l'Europe et de l'Italie de 1815 à 1830, ce jugement devra au moins être tempéré. Car, à cette époque, le réveil religieux n'a pas été le fait isolé de quelques individus, mais un phénomène général et coordonné aux événements politiques. Qu'on se rappelle en effet les idées mystiques de l'empereur Alexandre, le christianisme diplomatique de la Sainte-Alliance, le langage mielleux des chancelleries de l'Europe en ce même temps, le retour pompeux du Pape dans la ville éternelle, accompagné d'un cortége de rois légitimes, le redoublement de zèle et d'activité avec lequel les congrégations religieuses s'emparèrent alors de l'esprit des princes, de l'éducation de la jeunesse, de la direction des consciences et généralement de tout ce qui sert à dominer et à conduire l'intelligence des nations ; et l'on se persuadera que l'idée de fixer à ce mouvement un but élevé, de l'épurer et de le guider suivant le véritable esprit de l'Évangile et du christianisme,

n'était pas, il s'en faut, une idée légère ou sans grandeur. C'était au contraire une idée qui pouvait paraître pratique même à de moins zélés que Rosmini. Cette âme loyale et profondément pieuse voulait vouer l'Église au bonheur du genre humain; l'ambition, l'hypocrisie, la résistance aveugle aux besoins de l'humanité l'affligeaient, les plaies de l'Église étaient souvent le sujet de ses méditations et il a eu, comme on sait, le courage de les mettre à nu et d'en proposer les remèdes dans un livre qui fait honneur à sa franchise autant qu'à sa sagesse et à son cœur. Eh bien, l'institution de son ordre monastique se rattache aux mêmes causes et au même but. Dans la pensée de Rosmini il était en effet destiné à réformer le clergé et à mettre ses fonctions en harmonie avec les aspirations du siècle. Sans doute il nous importe peu de savoir combien de temps le savant et pieux abbé a passé en prière pour invoquer la lumière d'en haut avant de choisir la règle de son ordre; ses pèlerinages, ses jeûnes, ses pénitences, dont on trouve le récit chez ses biographes et dans sa correspondance, prouvent combien était sincère sa passion pour les choses du ciel et profond son désir de régénérer l'Église avec l'aide de Dieu, sans éclairer cependant beaucoup l'histoire sur la portée et les rapports sociaux de son œuvre; mais on avouera qu'il n'est pas indifférent de connaître que la règle qu'il choisit était le résultat des plus consciencieuses études sur toutes celles qui avaient servi de base aux ordres les plus célèbres, et que par la simplicité et la noblesse de son but, ainsi que par la libre multiplicité des moyens qu'elle y employait, elle se distinguait profondément des statuts canoniques de toutes les autres congrégations. En effet elle se résumait dans le perfectionnement de soi-même et la charité, fins que le clergé régulier avait déjà poursuivies par la méditation de la mort, la prière et la pénitence, avec les chartreux, ou par la prédication et la conversion des infidèles avec les dominicains, ou par la pauvreté avec les franciscains, ou par la science avec les bénédictins, ou par l'enseignement avec les barnabites et autres corporations vouées à ces fonctions; la règle de Rosmini est à la fois plus limitée, en ce sens qu'elle repousse les exercices et les aspirations qui dépendent du mysticisme d'une autre époque ou de circonstances aujourd'hui disparues de l'his-

toire ecclésiastique ; elle est plus large parce qu'à part cette réserve, elle ne borne à aucun moyen spécial la forme sous laquelle peut s'accomplir le perfectionnement individuel et la charité envers nos semblables. Deux autres caractères distinguent encore cette règle, dans ses rapports avec les laïques et la société ; le premier c'est que tout en préférant les ecclésiastiques aux laïques, elle ne repousse pas le concours de ces derniers, le second qu'elle n'est pas envahissante ; car l'ordre rosminien, suivant les intentions de son fondateur, ne prend pas l'initiative dans sa mission de charité et de perfectionnement, mais il attend généralement qu'on invoque son concours. Ce nouvel ordre a été appelé par son premier chef et s'appelle encore *Institut de la Charité*, ses membres sont les prêtres ou les frères de la Charité, nom sacré, vraiment évangélique, et qui exprime parfaitement les intentions de Rosmini. L'explication des formes sous lesquelles cette grande vertu sociale peut s'appliquer au prochain, occupe la plupart des lettres dans lesqnelles il expose les fonctions et l'organisation de son ordre, tant l'un et l'autre étaient unis dans ses pensées. On peut même affirmer en toute assurance, que, dans son esprit, le christianisme consiste essentiellement dans la charité et que son ordre devait être une réalisation nouvelle de l'idée chrétienne. Le ministère ecclésiastique, l'enseignement, le soin des pauvres sont les principaux exercices qu'il propose à ceux qui veulent le suivre ; l'étude, la science, la philosophie, la prière, le recueillement, la méditation pieuse, sont les moyens par lesquels il veut les disposer, suivant leur vocation, à la vie contemplative ou à la vie active : son ordre doit être à la fois une école de philosophie et une pépinière d'ecclésiastiques dignes des temps nouveaux. (Voir les lettres 32, 38, 46, 48, 98 du premier volume de la Correspondance). Ses membres doivent même, à l'occasion être prêts à occuper les plus hautes charges de l'Église.

Ces traits suffisent pour montrer quelle était la portée de cette institution, suivant l'idée primitive du fondateur. Ne demandons pas comment l'exécution répondit à ce beau projet. En voyant certaines villes du Piémont se plaindre hautement de la direction donnée aux écoles confiées aux frères rosminiens, et en rapprochant de ces plaintes, le peu d'éclat jeté par l'ordre entier et le profit bien limité que le

clergé lui-même en a tiré, on est forcé de convenir que Rosmini s'est fait illusion sur l'efficacité et l'avenir de son institution.

Il est vrai que les Jésuites lui ont fait la guerre sans relâche et qu'ils ont employé toutes les ressources de leur vaste association et de leur puissance mystérieuse pour l'étouffer dès sa naissance; cet ordre était avant tout destiné à former des prêtres vertueux et instruits; or c'était là évidemment saper leur pouvoir par la base; car c'est sur l'éducation qu'il s'est toujours principalement fondé. On peut aussi apercevoir un indice des honnêtes intentions de Rosmini, dans ce fait qu'il a été obligé de sortir du royaume Lombardo-Vénitien et des domaines de l'Autriche pour trouver un lieu favorable à ses desseins et que c'est au Piémont qu'il a dû demander l'hospitalité pour sa maison naissante. Reconnaissons enfin, que des prêtres vertueux et savants en sont sortis, qu'actuellement encore les rosminiens Perez, Pagani, Paoli font honneur, par leur caractère et leurs écrits, à leur maître. Mais ces rares exceptions ne peuvent nous empêcher de reconnaître la justesse des critiques adressées à Rosmini au sujet de son ordre. Il n'en est provenu aucune impulsion profonde et durable, aucun de ces mouvements religieux qui ont autrefois agité jusque dans leurs racines les fibres de la chrétienté.

On peut assigner deux causes principales à cette stérilité, c'est-à-dire la répugnance du dix-neuvième siècle pour la vie et les habitudes claustrales et la nécessité où était Rosmini de procéder d'accord avec Rome dans l'organisation de son ordre. La sincérité de son zèle religieux lui inspirait le désir de contribuer à une réforme de l'Église, mais son attachement à l'orthodoxie, son respect pour l'autorité et la tradition, ses instincts mêmes, son caractère et ses relations lui faisaient une loi d'en chercher les moyens dans les voies légales. Il avait connu Grégoire XVI lorsqu'il n'était encore que prélat et il ne cessa de conserver pour ce pontife la plus grande déférence. Dans les différents voyages qu'il fit à Rome entre 1822 et 1830, il fut présenté successivement aux papes Pie VIII et Léon XII et il en reçut les encouragements les plus flatteurs à la publication des ouvrages qu'il projetait pour la défense de la religion et la réforme de la philosophie. Grégoire XVI, surtout, théo-

logien distingué et capable d'apprécier son talent, l'honora de sa confiance et lui accorda son appui. C'est lui qui approuva son ordre religieux en 1831 et qui le poussa le plus à écrire sur les matières philosophiques. C'est à Rome même et pour ainsi dire sous les auspices de la papauté que Rosmini fit imprimer son grand ouvrage intitulé : *Nouvel Essai sur l'origine des idées*. Voici comment il parlait de l'imminente publication de ce livre en février 1830. « Je suis occupé d'une œuvre étendue et laborieuse sur l'origine des idées ; j'ai commencé à imprimer le quatrième et dernier volume... Elle a pour but de rétablir l'ordre, si toutefois cela est possible, dans les esprits, troublés et bouleversés par les doctrines répandues de tous côtés par les écrivains de la Révolution. » —(*Giovane età e primi studii di Antonio Rosmini Serbati, Lettere a Pier Alessandro Paravia, XL.*)

III.

1830. — 1848.

Rosmini parlant de la vie monastique dans sa correspondance, la fait consister dans une grande activité accompagnée d'un profond recueillement. S'isoler du monde et se concentrer en soi-même pour connaître ses facultés et en répandre l'activité perfectionnée sur ses semblables, voilà le but que ce réformateur du cloître propose aux âmes religieuses pour mettre leurs aspirations en harmonie avec les tendances du dix-neuvième siècle. Cette idée de la vie monastique a été complétement réalisée dans son existence. Rosmini a été un moine, mais un moine bien différent de ceux dont les habitudes sont en opposition avec les idées et les lois économiques. La méditation, l'étude, la prière, la composition de nombreux ouvrages, la prédication, la correspondance pieuse et scientifique, le ministère ecclésiastique, la polémique philosophique et théologique, la discussion académique, la direction de son ordre et les soins de tout

genre qu'elle exige remplissent sa vie laborieuse et la fécondent. Les dix-huit années qui s'écoulent entre 1830 et 1848, sont consacrées au double développement de son système et de son institution monastique : c'est la période la plus pleine de sa vie, la plus utile pour la science et la religion. Suivre en détail ce double développement serait embrasser les œuvres et les actions les plus importantes du personnage qui nous occupe. Quant aux œuvres nous ne pouvons devancer ici l'exposition qui en sera faite plus loin. On verra, en consultant la liste chronologique qui en contient les titres, que la morale, la philosophie du droit, l'anthropologie, la psychologie, la théodicée, ses écrits polémiques contre Mamiani et Gioberti ont été successivement publiés par lui dans cette période, pour élever l'édifice dont le *Nouvel Essai* était la base. C'est également à cette époque que se rapporte la première ébauche des *Cinq plaies de l'Eglise* et de ses œuvres posthumes les plus importantes. C'est aussi le temps où son autorité est le plus considérable et sa doctrine le plus influente. Aussi y a-t-il trois choses surtout qui nous semblent dignes d'être relevées par le biographe dans cette partie de la vie de Rosmini, c'est-à-dire, ses sentiments italiens, son libéralisme ecclésiastique, et son crédit comme chef d'école.

Ses sentiments italiens se manifestent déjà en 1827, et se versent dans le sein de l'amitié avec une sincérité que nous sommes d'autant plus heureux de constater qu'elle est plus à l'abri de tout soupçon. Sa correspondance avec son ami, le professeur Paravia, qui remonte à sa jeunesse, pourrait être invoquée presque tout entière à ce sujet, car il y témoigne souvent de son amour pour la langue et la littérature de l'Italie et tient à ce qu'on ne regarde pas le territoire de Trente, son pays natal, comme étranger ou indifférent à l'histoire intellectuelle de la Péninsule et à sa gloire ; mais voici un passage d'une lettre adressée en 1827 à la même personne, dans lequel le patriotisme s'affirme évidemment sous une forme bien plus complète et plus profonde : « En « abordant l'histoire du grand capitaine (Napoléon,) que « l'Italie a donné à la France, quel champ ne s'ouvre « point devant vous pour parler de la condition de notre « pays, et de ses lauriers desséchés ! de cette Italie qui pro- « duit cependant toujours de grands hommes, non pour

« elle-même, mais pour l'étranger! » Il y là comme un souvenir des vers où *Filicaia* représente l'Italie destinée à servir victorieuse ou vaincue! En 1841 dans l'Introduction qui précède sa philosophie du droit, il faisait des vœux pour l'unité législative de l'Italie. Demander alors un code unique pour la Péninsule, n'était-ce pas invoquer la mesure la plus contraire à sa division et à son oppression?

Son livre intitulé : *Constitution conforme à la justice sociale* témoigne de l'empressement avec lequel il adhéra à la révolution qui, en 1848, avait délivré la Lombardie; car il l'écrivit dans cette circonstance et pour répondre aux sollicitations des personnes qui lui demandaient son avis sur le meilleur régime politique à appliquer au nouvel état. Le petit écrit sur l'*Unité de l'Italie*, qui est imprimé à la suite du précédent, dans l'édition de Florence (Lemonnier, 1843) montre à n'en pas douter, qu'il professait publiquement les mêmes idées qu'il s'était chargé de soutenir à Rome dans la mission diplomatique que Gioberti lui avait confiée.

Nous aurons à exposer plus loin les principales idées contenues dans le livre des *Cinq plaies de l'Eglise*, mais nous tenons à faire remarquer dès à présent que ce petit écrit qui se rattache, par la date de sa composition et par son but, à l'institution de l'ordre rosminien, propose des réformes radicales sur les points les plus importants de l'organisation du catholicisme et embrasse l'éducation des prêtres, la liturgie, la hiérarchie et la discipline. Par ce livre remarquable Rosmini se rattache à Tamburini, à Scipione Ricci et à tous ces honnêtes ecclésiastiques qui ont sincèrement travaillé à la réforme de l'Eglise par elle-même et comme Gioberti l'appelle, à la réforme catholique de l'Eglise. A quelque opinion qu'on appartienne, on ne saurait, sans être touché d'un sentiment de respect et de sympathie, voir cette âme tendre et sage, profondément attachée au corps mystique de l'Eglise, en rechercher avec conscience le perfectionnement, et repoussant toute idée de scission et de violence, le lui demander comme une grâce avec le langage de l'amour et de la soumission!

Mais n'anticipons pas sur les faits et arrêtons-nous pour un instant à considérer en Rosmini le fondateur d'une nouvelle école philosophique. Les traits essentiels de cette école sont : en métaphysique, la distinction de l'idéal et du réel et

l'empire des idées sur les choses; en morale, la suprématie du devoir et du droit sur le bonheur et l'utile ; en politique, la monarchie tempérée de manière à concilier les traditions avec les aspirations, l'autorité avec la liberté; en religion, le catholicisme avec une réforme légale et pacifique de ses institutions ; dans les rapports de l'Eglise et de l'Etat, la séparation des deux sociétés et le respect de leur indépendance réciproque ; dans la théorie générale de la civilisation, l'harmonie de la foi et de la raison, de la religion et de la philosophie, de l'Eglise et de l'Humanité.

Cette école naissante était après 1850, en théorie comme en pratique, l'adversaire de deux autres qui se disputaient alors la direction de l'Italie pensante, je veux dire l'école empirique et sensualiste qui avait hérité des idées et des passions de la Révolution française et l'école théocratique qui au réveil du zèle religieux et monarchique après la restauration de 1815, trouva dans de Maistre , Bonald et l'abbé Lamennais ses plus éloquents interprètes.

Elle opposait à la philosophie des sens la doctrine des idées et relevait par les hautes fonctions de l'entendement et de la raison l'esprit abaissé par Gioia et ses maîtres du dix-huitième siècle jusqu'à une fonction de la matière ; elle faisait la guerre à l'irréligion et au scepticisme ; elle repoussait l'idée d'une Eglise aux gages de l'Etat ; elle ne voulait ni conspirations, ni révolutions, mais un progrès fondé sur les mœurs et des réformes initiées par les gouvernements.

D'un autre côté, elle n'était pas moins opposée à l'école théocratique, car elle n'admettait ni le despotisme monarchique, ni la domination de l'Église sur l'État, ni le sacrifice de la science à l'autorité religieuse, ni aucun autre excès contraire aux légitimes aspirations de l'esprit humain et à la marche de la civilisation.

Ces idées tempérées et sages trouvèrent de bonne heure un milieu favorable dans la partie la plus éclairée de la noblesse du Piémont ainsi que parmi les membres les plus instruits du clergé italien. Combattues par les Jésuites qui y virent un danger sérieux pour leur domination, accueillies par les congrégations qui pendant la première moitié du siècle, disputèrent à ces pères l'instruction de la jeunesse, elles obtinrent des adhérents dans les universités, et surtout

dans celle de Turin, où elles furent professées pour la première fois par M. Sciolla et où elles conservent encore aujourd'hui leurs plus chauds partisans.

Les universités ne furent pas les seules à accueillir la nouvelle doctrine ; elle s'établit dans un grand nombre de séminaires et d'écoles secondaires de la Lombardie et devint l'enseignement officiel de la philosophie dans les colléges piémontais, après que MM. Pestalozza et Corte l'eurent adoptée dans leurs Traités élémentaires.

Du reste, il ne faut pas oublier que pour l'aider dans ses travaux et dans la diffusion de sa doctrine, Rosmini disposait des ressources d'une grande fortune, du crédit d'une haute position ecclésiastique, de la faveur pontificale, et surtout du concours d'un ordre religieux établi et dirigé par lui, servi et représenté par plusieurs maisons importantes en Italie et en Angleterre.

Nous ne voulons pas prêter à Rosmini plus d'influence qu'il n'en a eu réellement sur la régénération morale et politique de l'Italie. Cette œuvre est due à l'action des causes les plus différentes, parmi lesquelles il ne faut oublier ni les souvenirs du premier royaume d'Italie et les idées de droit public qui s'insinuèrent dans la Péninsule à la faveur de ses institutions et de ses codes, ni l'exemple des nations libres et surtout de la France, objet fréquent de ses imitations, ni le progrès des sciences économiques dont les enseignements depuis Genovesi jusqu'à Peccho et Gioia ne rendaient que trop manifeste le rapport de la misère du pays avec les vices de ses gouvernements, ni enfin les écrits d'illustres littérateurs qui, par le roman, le drame et la poésie lyrique ont entretenu l'amour de l'idée nationale et l'ont représentée sous toutes les formes à l'imagination ravie de leurs compatriotes. S'il fallait même citer un nom pour indiquer la part prise par la philosophie au mouvement national italien, tout le monde prononcerait celui de Gioberti. Cependant, quoique Rosmini n'ait paru sur la scène politique que fort tard et pour en disparaître immédiatement, et même, à cause de cela, nous croyons utile d'insister sur les rapports de sa philosophie avec les idées qui ont triomphé dans la révolution italienne.

Trois choses nous paraissent certaines : premièrement, que le mouvement politique italien n'a acquis les proportions

d'un ensemble vraiment national qu'avec Gioberti et ses idées vers 1848; en second lieu qu'Azeglio et Cavour, tout en le soumettant à une direction beaucoup plus pratique et plus féconde, l'ont reçu pour ainsi dire des mains de Gioberti et ont été ses successeurs; enfin, que ce mouvement, tout en adoptant les grands principes juridiques de 89, s'est cependant séparé de la Révolution française par une mesure et une modération qu'elle avait dédaignées. Car il est notoire que, dirigée par les idées de Rousseau et l'utopie du *Contrat social*, la Révolution française a brisé l'autorité et la tradition et a prétendu refaire la société à nouveau; c'est pour cela qu'elle est sortie des voies de modération et de sagesse dans lesquelles elle avait d'abord marché, et qu'elle est devenue sanglante et subversive. C'est pour cela qu'elle a été une révolution dans le sens le plus radical du mot, c'est-à-dire un renversement. La révolution italienne, au contraire, a été une évolution, un développement, et le principe qui l'a guidée n'est autre chose que l'harmonie des éléments que les révolutions violentes ont séparés : science et religion, gouvernement et liberté, tradition et progrès. L'harmonie et la mesure ont été le caractère pratique du mouvement italien comme le trait spéculatif des philosophes qui l'ont accompagné ou préparé. La part constante que le pouvoir monarchique a prise à sa direction, la condition et le caractère des hommes qui en ont été les chefs, le rôle que toutes les classes de la société y ont joué dans les moments solennels, sont autant de preuves de notre assertion en ce qui regarde la politique. D'un autre côté l'harmonie idéale et l'harmonie ontologique sont aussi les principes des deux systèmes qui ont dominé l'esprit italien dans ces derniers temps et qui ont exercé leur influence sur toutes les parties des sciences morales et politiques. Nous verrons que l'autonomie et la connexion de toutes les idées et de tous les êtres dans la synthèse encyclopédique est un trait essentiel de la philosophie de Gioberti. Et la conception de l'être, à la fois un et triple de Rosmini, son idée de l'être à la fois réel, idéal et moral dans son principe et dans son développement, qu'est-elle autre chose si ce n'est une formule philosophique de l'harmonie universelle?

Rosmini a donc préparé Gioberti non-seulement dans l'ordre spéculatif, mais encore sur le terrain pratique des

rapports de la philosophie avec la société. Son système a touché à tout, morale, droit, état, réforme de l'Église, éducation, et quels que soient les défauts qui déparent ses théories, il n'en est pas moins vrai qu'elles ont toutes pour objet l'accord des tendances opposées qui se disputent la direction de la société du temps et que, dans leur synthèse, les partisans du progrès peuvent puiser bien plus que les défenseurs du passé. Les Jésuites ne s'y sont pas trompés. Ils ont combattu ses idées et son influence sans relâche et sous toutes les formes. L'œil au gué pour saisir les occasions favorables, ils crurent en trouver une dans le *Traité de la conscience morale* et dans les *Notions du péché et de la faute*, où Rosmini, sans s'écarter dans les divisions trop scolastiques de ces écrits, des habitudes des docteurs et des théologiens, n'est cependant casuiste que dans la forme, tandis qu'il attaque le probabilisme et ses partisans. Un pamphlet injurieux fut lancé contre lui, en 1841 à la suite de cette publication, signé du pseudonyme *Eusebio Cristiano*. Rosmini y répondit par un écrit adressé à ce faux personnage (*Risposta al finto Eusebio Cristiano*, Milan, 1841). Un grand nombre de ses lettres, qui se rapportent aux années 1841 et 1842 (Voir le tome II de sa correspondance) font mention des peines que lui cause cette polémique et surtout le genre de moyens que ses adversaires y emploient. « C'est une véritable persécution, écrit-il à « Emile Bélisy à Prior-Park, au mois de septembre 1841 « (Lettre 334), c'est la persécution la plus déloyale que no- « tre ennemi pouvait imaginer. On a répandu dans toutes « les villes d'Italie un petit livre accompagné de bruits mal- « veillants. On invente chaque jour de fausses nouvelles qu'on « dément le lendemain ; les mensonges les plus absurdes se « succèdent sans relâche ». Et, en effet, les Jésuites faisaient circuler dans toute l'Europe la nouvelle de la condamnation imminente de Rosmini et s'efforçaient de le rendre suspect à Grégoire XVI. Il paraît cependant que le pape ne fut point dupe cette fois de leurs menées, car non-seulement il fit adresser à son ancien ami les paroles les plus rassurantes (janvier 1842), mais encore il résolut d'envoyer en même temps à l'abbé Rosmini et au général des Jésuites l'ordre de cesser toute polémique au nom de l'obédience (mars 1848).

Cependant cette injonction formelle assoupit mais ne ter-

mina pas la querelle. Après la mort de Grégoire XVI un nouvel écrit la ralluma. Il avait pour titre : *Principes de l'école rosminienne exposés en lettres familières par un prêtre de Bologne*, Milan, 1830. Dans ce libelle Rosmini était traité comme un hérésiarque et accablé d'outrages. A en croire l'anonyme de Bologne, ses ouvrages étaient remplis d'erreurs et de blasphèmes, ses doctrines étaient comparables à celles de Luther, de Calvin de Molina et des hérétiques les plus célèbres et non-seulement elles détruisaient le dogme catholique, mais elles sapaient les fondements de la morale et autorisaient tous les crimes.

Rosmini ne répondit pas lui-même à ce redoublement de violence et de fanatisme; il se contenta de faire relever avec dédain l'odieux de ce procédé dans un journal de Turin (Voir l'*Armonia* de 1851).

A cette époque il avait déjà vidé, pour ainsi dire, la coupe de l'amertume que la vengeance infatigable de ses ennemis lui avait apprêtée. Son âme détachée du monde se reposait entièrement en Dieu du soin de son nom et de son avenir. L'amitié, la piété, la science se divisaient son activité pure de toute ambition, comme exempte de toute inquiétude et troublée seulement par les premières atteintes d'une lente et douloureuse maladie.

Cette maladie a-t-elle été causée par le poison? Des personnes très-graves le pensent, mais cela n'est point constaté. Ce qui est certain, c'est qu'une tentative d'empoisonnement fut faite sur lui le jour des Cendres de l'année 1852. Les témoignages les plus formels le prouvent (1). Encore un crime à ajouter peut-être aux annales de cette société dont l'ambition et la vengeance ne reculent devant aucun excès !

Nous ne voulons pas parler des dernières années de la vie de Rosmini sans auparavant jeter un regard sur sa maison de Stresa, riche et riante villa, au bord du lac Majeur, où il demeura presque toujours de 1838 à 1855, année de sa mort (2).

Située sous les montagnes qui avoisinent le mont Rose, sur

(1) Voir *Cenni biografici d'Antonio Rosmini*, par les prêtres de la Charité, Milan, 1857.

(2) Elle appartient aujourd'hui à madame la duchesse de Gênes.

les obstacles qui s'opposaient à la réalisation d'une confédération italienne dont les souverains de Rome et de Piémont devaient être les principaux membres. Les deux savants ecclésiastiques, divisés sur la manière d'entendre l'idéalisme avaient cependant une égale confiance dans les idées; ils étaient aussi persuadés que le concours du pouvoir laïque et de l'Eglise était nécessaire à la reconstitution de l'Italie et à la réalisation d'un idéal qui, malheureusement, était une illusion et allait devenir un mécompte.

Voici quelles étaient les instructions données par Gioberti à Rosmini (1) :

La Sardaigne désirait amener le saint-père à prendre une part efficace à la guerre, contracter avec lui une ligue et un concordat. De ces trois points, le premier seul pourrait s'effectuer immédiatement, tandis que les deux autres exigeaient un long et mûr examen, un temps plus calme, le concours des autres États italiens et le consentement de la nation. Pour ce qui regardait la ligue et le concordat, le gouvernement sarde se contentait donc d'en jeter les premières bases par un accord avec le saint-père sur les principes essentiels qui devaient les régler.

Cette ligue qui devait établir l'unité de l'Italie sans détriment pour les différents États dont elle se composait, devait être représentée par une Diète dont le siége aurait été à Rome et qui aurait eu ces attributions principales : 1° garantir aux différents États l'intégrité de leurs territoires et la plénitude de leurs droits, et parconséquent défendre les États faibles contre l'ambition des forts ; 2° administrer les intérêts communs de toute la Péninsule d'une manière conforme au bien général de la nation.

La liberté de l'Eglise unie à l'indépendance de l'État et, par conséquent, la séparation et l'harmonie du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel étaient le but que le gouvernement sarde se proposait avec le concordat. Par cette convention chacun des deux pouvoirs devenait parfaitement libre dans sa sphère propre sans pouvoir envahir le domaine de l'autre.

La liberté d'association devait être garantie à l'Eglise

(1) Nous en devons la connaissance à M. Nicomède Bianchi, qui a bien voulu les extraire pour nous de la partie encore inédite de son *Histoire de la Diplomatie européenne en Italie.*

comme à la Société civile, et, si dans le sein de l'une d'elles il s'élevait une association capable de compromettre les intérêts de l'autre, on soumettrait le débat au jugement des tribunaux.

On excluait de ces règlements les Jésuites et les Dames du Sacré-Cœur. Sur ce point, l'instruction rédigée par Gioberti s'exprimait ainsi : « L'abolition des Jésuites et des Jésuitesses dans les États de la ligue italienne est un de ces faits accomplis sur lesquels on ne peut revenir, parce qu'ils ont été le commencement et la condition de notre renaissance politique. »

Quant à la coopération à la guerre, c'était un point à régler conformément aux dispositions du pape. S'il autorisait les levées et se décidait à faire la guerre, il fallait hâter l'exécution de ces mesures et obtenir surtout que ses milices fussent entièrement assujetties au commandement du roi de Sardaigne, pour éviter un éparpillement de forces dont on avait expérimenté les effets ruineux. Si le pontife persistait dans son irrésolution, il fallait s'efforcer de la vaincre, et dans le cas contraire, on devait au moins obtenir pour le gouvernement sarde la faculté de faire une levée de volontaires dans les États de l'Église et surtout dans les Romagnes. Ces volontaires, arrivés audelà de la frontière, seraient considérés comme conscrits et, comme tels, incorporés dans l'armée sarde.

Il paraît que Rosmini crut d'abord réussir dans sa mission au delà des espérances de Gioberti, car il parvint à faire agréer par le pape un projet de confédération conforme aux instructions reçues et dont les principales dispositions étaient les suivantes :

Une confédération perpétuelle était établie entre les États de l'Eglise, du roi de Sardaigne et du grand duc de Toscane; les autres États italiens pouvaient y faire adhésion. Cette ligue reposait essentiellement sur l'unité de forces et d'action et se proposait pour but le respect des territoires respectifs et le développement progressif et pacifique des libertés octroyées et de la prospérité nationale. Le pape en était le président perpétuel. La confédération devait envoyer à Rome des représentants élus par les chambres des Etats qui la composaient. Une constitution fédérale devait être votée par eux et le premier objet de cette constitution

devait être la création d'un pouvoir central exercé par une diète permanente, dont les principales attributions seraient de déclarer la guerre et la paix, de stipuler les traités d'un intérêt national, de veiller à la concorde des États confédérés et d'interposer sa médiation en cas de querelle (1).

Ce projet d'unification italienne que les événements ont dépassé, en réalisant l'unité politique de la Péninsule, était alors le plus libéral et devait sembler le plus pratique qu'on pût imaginer, à cause des rapports qui rattachaient les origines du mouvement national à la papauté. Proposées d'abord par Gioberti et acceptées par Mamiani, les idées qu'il contenait avaient déjà été exposées au public et défendues avec éloquence par Rosmini avant sa mission diplomatique. « L'unité italienne, disait-il, dans un article composé sur ce sujet quelques mois auparavant, sera l'œuvre la plus glorieuse pour nos princes et la plus utile pour nos peuples : je ne crains pas d'aller beaucoup plus loin et je dis avec une profonde conviction, que toute la terre en profitera..... Que les princes et les peuples veuillent seulement, et l'unité italienne sera faite. Sans doute cette œuvre d'organisation demande beaucoup de délibérations, et de négociations, mais je le répète, la volonté vient à bout de tout. Princes et peuples d'Italie, que dira de vous la postérité ? Elle dira ce que vous aurez fait. Si vous faites l'unité italienne, elle dira que vous avez voulu la faire et qu'il y avait une volonté nationale ; si vous ne la faites pas, elle dira que quelqu'un de vous ne l'a pas voulu, et malheur à lui ! Il aura réussi à empêcher la concorde, mais il recueillera ce qu'il aura semé et sera lui-même victime de la discorde. » (*Appendice sull' unità d'Italia*, à la suite de la *Costituzione*, pages 149, 150, Florence, 1848.)

Malheureusement cet appel généreux ne pouvait être écouté, car la discorde régnait entre les gouvernements comme entre les partis, et le souverain qui devait le plus profiter de la confédération, créa par sa politique des obstacles insurmontables à son accomplissement. Le pouvoir temporel du pape ne pouvait se concilier avec l'unité ni avec la liberté de l'Italie ; l'idéal de Gioberti et de Rosmini était une illusion et il allait devenir un mécompte.

(1) Voyez l'ouvrage de M. Farini sur les Etats-Romains, livre III, chapitre XVI.

Car on sait combien l'allocution papale du 29 avril 1848 antérieure à ces circonstances, avait fait naître de défiances, et dans la suite les difficultés renaissantes entre le spirituel et le temporel réunis dans les mêmes mains, la violence des partis et l'assassinat du regrettable Rossi achevèrent de fournir à la réaction cléricale le prétexte qu'elle cherchait depuis longtemps, pour retirer tout à fait du mouvement national cette impulsion, et pour ainsi dire, cette consécration pontificale dont les livres de Gioberti avaient fait naître le désir général et rendu l'idée familière. On connaît la fuite du pape à Gaëte et les événements qui en furent la suite. La cour de Rome, après avoir donné le signal des réformes, en devint l'ennemie irréconciliable, et la capitale du monde chrétien, occupée par Mazzini et les républicains, obéit momentanément à une pensée entièrement contraire à celle qui avait inspiré dans la théorie et guidé dans l'action Rosmini, Gioberti, Balbo et Mamiani; qui avait décidé Charles-Albert à promulguer le statut, à se liguer avec les princes italiens, et à marcher d'accord avec son peuple dans les champs de bataille de la Lombardie à la conquête de l'indépendance nationale. Car l'une de ces pensées voulait faire table rase du présent et inaugurer un avenir plus qu'aventureux au milieu de toutes sortes de difficultés, et l'autre voulait tout conserver pour tout améliorer et tout refondre dans une organisation nouvelle. Aucune de ces pensées n'atteignit alors son but. Cependant nous ne devons pas omettre de remarquer, dès à présent, à laquelle des deux ont obéi les événements les plus fructueux de 1848 et 1849, et nous entendons par là ceux qui ont eu une influence durable sur la reprise postérieure de l'œuvre nationale et sur la reconstitution définitive de l'Italie, ceux enfin qui ont eu en Piémont leur suite, leur centre et leur enchaînement jusqu'en 1859; car personne ne contestera que depuis lors la partie la plus saine et la plus éclairée de la population ne cessa de penser avec un certain ensemble à la reconstitution du pays et de trouver dans l'instinct des masses une certaine correspondance.

Le mouvement italien de 1848 a été un véritable mouvement national, non-seulement à cause de son étendue, mais surtout à cause des sentiments et des idées par lesquels il tenait au cœur et à la pensée du pays. Peut-

on en dire autant des mouvements antérieurs? « Les conspi-« rateurs de l'État pontifical, » dit M. Farini, l'ami du comte Cavour, le coopérateur illustre du grand homme dans l'œuvre difficile de l'unité italienne, « les conspirateurs « de l'État pontifical (en 1831) étaient la plupart des « voltairiens ou des indifférents en matière de religion, « sensualistes en philosophie, presque tous constitutionnels « en politique, quelques-uns à la française, quelques autres « à l'espagnole; unitaires ou fédéralistes, peu d'entre eux « avaient une idée philosophique ou politique bien déter-« minée et un but vraiment national et grand. » (Farini, l'*État romain*, livre I^er^, chap. III.)

Cette critique qu'un écrivain d'une grande autorité en ces matières applique au mouvement italien de 1831, ne serait pas moins applicable à celui de 1821 et à tous ceux qui ont agité faiblement et stérilement la Péninsule jusqu'en 1848. En effet, le mouvement de 1820 et de 1821, dont les principaux centres furent Naples et Turin, avait un but variable, suivant les provinces et les besoins les plus impérieux de la population; national dans la Lombardie, constitutionnel à Turin et à Naples, laïque et anticlérical dans les Etats de l'Eglise, il cherchait, ici, la séparation du pouvoir civil et du pouvoir religieux, là, l'indépendance, ailleurs, la liberté; il manquait d'ensemble et d'homogénéité. On sait ce qu'il en advint. Commencé par l'impulsion des sociétés secrètes et mal soutenu par les révoltes militaires, il fut vaincu par sa propre confusion autant que par les forces conjurées de l'Autriche et des princes italiens. Sans doute, il faut dire aussi qu'il commença cette série de protestations sanglantes par lesquelles la Péninsule a inquiété et fatigué l'Europe pendant quarante ans et qui n'ont pas été sans influence sur sa délivrance. Mais quel aurait été enfin le résultat de ces efforts infructueux, si le mouvement italien borné aux proportions d'une conspiration n'avait pas profondément pénétré par les idées dans les classes éclairées, et par elles, dans le corps de la nation?

La société italienne de cette époque pouvait se diviser, comme celle des autres nations, en quatre classes: le peuple, la bourgeoisie, la noblesse, le clergé, avec cette différence cependant que le clergé occupait dans la Péninsule une place exceptionnelle; car il possédait, dans le centre, un

État, une cour, un gouvernement dont l'influence se faisait sentir à toutes les parties du pays. Et de ces quatre classes les deux premières, c'est-à-dire le clergé et la noblesse, à de rares exceptions près, appuyaient le despotisme et se montraient favorables à la domination étrangère ; le clergé surtout, inquiet pour l'autorité de l'Eglise et pour la puissance des papes, s'associait volontiers aux mesures politiques qui, en combattant la liberté de penser, arrêtaient le cours des idées nouvelles à sa source première. Le peuple subissait presque ignorant de sa nationalité, à peu près exclusivement l'influence du clergé et de la noblesse. La bourgeoisie seule qui rarement se faisait écouter de la multitude, était disposée à se dévouer pour la double cause de la liberté et de la nation. Dans cet état de choses la régénération de l'Italie devenait certainement impossible sans une transformation de son esprit. Or, quelque singulière que puisse paraître cette assertion, il est certain que ce changement a été préparé en partie au sein du clergé, et que, parmi ses principaux organes, figurent deux ecclésiastiques, Rosmini et Gioberti. Leur pensée chrétienne et catholique a fait alliance avec l'esprit laïque et épousé un certain nombre de ses tendances; progressive et libérale, sans rompre avec la tradition, elle a calmé les alarmes d'une partie du clergé et en a gagné une autre à la cause nationale ; c'est par son intermédiaire que l'action de la bourgeoisie a cessé d'être isolée et que la démocratie et le sacerdoce se sont suffisamment rapprochés pour produire, dans des mesures différentes et et à plusieurs reprises, un mouvement commun à toutes les classes. Nous n'ignorons pas que Rosmini a concouru à ce but beaucoup moins directement et activement que Gioberti; cependant l'un précède et prépare l'autre et sans le prêtre de Roveredo il manquerait évidemment un anneau à la chaîne des causes qui ont gouverné le mouvement intellectuel et politique de l'Italie.

Rosmini ne put remplir la mission dont il avait été chargé. Le 2 août 1848 le ministère Mamiani avec lequel il devait négocier tomba. Ballotée entre les exigences contraires de la théocratie et de la démocratie, la monarchie constitutionnelle du pontife fit naufrage ; en vain le regrettable Rossi se plaça au gouvernail pour la sauver, on connaît sa fin tragique et les événements qui en résultè-

rent. Le triomphe momentané des républicains fut suivi d'une réaction qui ne pardonna même pas aux vertus chrétiennes de Rosmini. Ce fut un moment bien triste pour l'Italie et pour la liberté. Gioberti et Charles-Albert devaient bientôt quitter leur pays vaincu pour aller mourir en exil ; Ventura et Mamiani s'éloignaient de Rome, chassés par la réaction triomphante et attristés par les conséquences d'excès qu'ils avaient en vain combattus. Rosmini après avoir suivi le pape à Gaëte, en fut récompensé par les outrages et les persécutions. Haï par un parti plus puissant que le pontife, menacé de la prison par les agents du gouvernement napolitain, disgracié par Pie IX, il perdit dans l'espace de peu de jours son influence politique, la dignité de cardinal qui lui avait été annoncée, et le périlleux honneur d'entrer dans un ministère proposé par l'insurrection.

Sa disgrâce auprès du pape fut accompagnée de la dénonciation et bientôt suivie de la condamnation de ses deux livres sur les *Cinq plaies de l'Eglise* et sur la *Constitution conforme à la justice sociale*. Le décret de la congrégation de l'index, communiqué à Rosmini le 12 août 1849, frappait évidemment dans ces deux ouvrages la science et la liberté appliquées à la constitution de l'Église et de l'État, et il les frappait en même temps dans la personne d'un philosophe éminent et d'un prêtre illustre ; le coup était exemplaire et d'une grande signification. Celui qu'on blessait si cruellement n'en murmura point ; il se soumit comme Fénelon, sans se plaindre, et s'il ne monta pas en chaire pour se rétracter, il chercha du moins à détruire les livres qui avaient été l'objet du scandale. Ainsi cette âme pieuse et timorée se conformait au conseil d'obéissance qu'elle même avait donné en 1837 à l'abbé Lamennais et conservait jusqu'à la fin son caractère et sa foi.

Rosmini mourut à Stresa sur le lac Majeur le 1er juillet 1855, avec la piété d'un saint et la sérénité d'un philosophe.

Son tombeau est dans l'église attenante à la maison de son ordre et située sur la colline qui domine le pays. Ses traits y sont reproduits dans une belle statue, œuvre de M. Vela, qui a représenté le philosophe italien en prière et a donné à son visage la double expression de la méditation et de la piété.

Voici quelques mots empruntés au portrait qu'un de ses disciples (M. Paoli) a tracé de lui : « Antoine Rosmini était d'une taille moyenne et bien fait de sa personne. Il avait le front élevé et spacieux ; son regard pénétrant était tempéré par une modestie franche et sans apprêt; il avait le nez sensiblement aquilin et le menton légèrement ressortant ; on voyait toujours le sourire sur ses lèvres ; son teint était délicat ; sa sensibilité, exquise et noble ; son intelligence, vaste et profonde ; sa volonté, énergique et constante...., son amour pour ses semblables n'était égalé que par sa piété envers Dieu. Il semblait n'ignorer aucun livre; vers la fin de sa vie il lisait peu, mais il pensait et il écrivait beaucoup : il cultivait la philosophie avec passion et dans l'étude des arts et des sciences il s'occupait avec une égale sollicitude des petites et des grandes choses. Voici quel était l'emploi de sa journée : il priait à diverses reprises quatre heures ; il en étudiait au moins six et il consacrait le reste de son temps aux affaires, à la conversation, à l'amitié, aux soins de sa maison. » (Voir la préface placée par M. Paoli en tête du petit livre de Rosmini sur l'éducation chrétienne dans l'édition de 1856).

CHAPITRE II

SOMMAIRE. — Système de Rosmini. — Idée fondamentale et division. — La dialectique et l'expérience dans la méthode de Rosmini. — Exposition du système. — PREMIÈRE PARTIE : l'idéal. — Analyse du *Nouvel Essai sur l'origine des idées*. — Esprit et plan de l'ouvrage. — Nouvelle position du problème des connaissances humaines. — Examen historique et critique des solutions proposées par les philosophes. — Solutions qui pèchent par défaut ou par excès. — Insuffisance du sensualisme, de l'empirisme et du nominalisme. — Platon, Aristote, Leibnitz. — Examen détaillé de la doctrine de Kant sur la forme de la connaissance et réduction à l'unité des éléments multiples dont elle se compose.

La philosophie est pour Rosmini, on l'a vu, un système, c'est-à-dire un ensemble bien enchaîné de connaissances qui ont pour objet les raisons dernières des choses. Ses caractères sont l'unité et la totalité. Mais ces conceptions générales et purement formelles ne donnent qu'une définition abstraite de cette science, tandis que c'est dans leur détermination et leur développement qu'il faut chercher le sens de tout système. Celui de Rosmini, ainsi que nous l'avons indiqué dans sa biographie, a pour fondement l'idée de l'être unique dans son essence et triple dans sa forme, c'est-à-dire idéal, réel et moral. Cette conception déterminée qui nous présente l'être dans ce qu'il est, dans ce qu'il doit être et dans le rapport de ces deux points de vue, épuise, suivant le philosophe italien, tous les aspects de l'être et correspond par conséquent à l'unité et à la totalité de la science. Com-

ment cette prétention est-elle justifiée, sur quelles preuv
repose la vérité d'une idée qui est à la fois la base et le co
ronnement du système? C'est là une demande à laquelle o
ne peut répondre que par l'exposition détaillée du systèm
lui-même. L'idée mère du système de Rosmini apparaît do
d'abord, ainsi que l'idée essentielle de tout autre systèm
comme une hypothèse; pour voir jusqu'à quel point elle e
démontrée, il faut la rapprocher des faits, et partant ex
miner une à une les parties de la philosophie qu'elle préten
éclairer, organiser et rattacher à sa propre unité. Or, po
exposer le système de Rosmini, nous ne saurions suivre d
guide plus sûr que le résumé qu'il en a donné lui-même so
le titre de Système philosophique (*Sistema filosofico*). C'e
de cet écrit que nous en tirerons le plan et les principau
traits, tout en nous réservant de puiser largement à ses di
rents ouvrages pour en faire connaître les doctrines les plu
importantes d'une manière détaillée.

Les sciences philosophiques se divisent, selon Rosmini
en autant de classes qu'il y a de formes dans l'être et d
facultés correspondantes dans l'esprit humain. Ainsi, d
même qu'il y a dans l'être la réalité, l'idéalité et la moralité
et dans l'esprit la perception, l'intuition et le raisonnement,
de même les sciences philosophiques se divisent en sciences
du réel ou de perception, de l'idéal ou d'intuition, du
moral ou de raisonnement, et leur ordre est encore, suivan
lui, le même que celui de l'être et celui de l'esprit; d'abord
viennent l'idéologie et la logique avec l'être idéal et l'intui-
tion intellectuelle, conditions objective et subjective d
toute connaissance; puis la psychologie, l'anthropologie et l
cosmologie, avec l'être réel et la perception ou l'expérience
et enfin l'ontologie, la théodicée, l'éthique, le droit, l'es-
thétique et en général les sciences ontologiques et déontolo-
giques avec la synthèse et le rapport de l'idéal et du réel
avec le raisonnement qui les rapproche et en retrouve l'har-
monie cosmique ou l'unité absolue.

Telle est la division du système; elle peut se réduire
trois parties comme celle de l'être : idéologie et logique
psychologie et cosmologie, ontologie et déontologie.

Mais de ces trois parties, la première a une importanc
particulière au point de vue de la méthode philosophique e
de l'organisation du système, et si bien, qu'il en reçoit un

impulsion et une empreinte qui le caractérisent. L'idéologie se retrouve dans les autres sciences philosophiques, soit comme point de départ, soit comme partie de leur objet, soit comme instrument de connaissance; car l'idée donne sa forme à toutes nos pensées et se mêle à toutes nos opérations intellectuelles; sans elle, nous ne savons ni ce que l'être est, ni ce qu'il doit être; sans son concours l'esprit, la matière et leur rapport au bien et au beau nous demeurent inconnus.

C'est donc sous l'influence et la direction de l'idée, et partant, de l'idée première de l'être, essence intelligible et raison dernière des choses, que se produit le mouvement et l'œuvre systématique de la pensée philosophique; c'est par son application à la réalité et son concours avec l'expérience, que l'ordre se manifeste dans les êtres et se produit dans les sciences de manière à effectuer l'enchaînement, l'unité et la totalité du système. Ce système est donc, au point de vue de son départ et de sa marche, un idéalisme, et non point un idéalisme dans le sens où la critique emploie ce mot lorsqu'elle condamne les doctrines qui restreignent la portée des connaissances humaines à des conceptions subjectives, mais dans la signification platonicienne et objective de cette expression. La suite montrera mieux comment l'idéalisme de Rosmini est aussi un ontologisme, puisque son idéal est une forme de l'être absolu. Pour le moment arrêtons-nous à considérer la méthode suivie par le philosophe italien afin de montrer qu'il est idéaliste, et dans quelle mesure, sous ce point de vue essentiel à toute philosophie. Nous allons parcourir rapidement dans ce but ses différents ouvrages.

Dans le *Nouvel Essai* l'idée n'est considérée et employée que comme moyen naturel de connaître; et en effet, on en montre l'existence dans l'esprit, on en rapporte la source immatérielle et supérieure au principe des choses, on en fait voir l'intervention dans toute perception intellectuelle et dans toute affirmation relative au moi, au monde et à Dieu. On enseigne enfin comment l'intelligence se constitue et se perfectionne sous son influence. C'est une analyse de sa nature et de son rôle et rien de plus. Mais dans les ouvrages suivants elle est appliquée au réel, invoquée pour ordonner les faits, pour juger ou rectifier l'expérience, elle est employée comme élément réfléchi de la méthode, pour

CHAPITRE II

SOMMAIRE. — Système de Rosmini. — Idée fondamentale et division. — La dialectique et l'expérience dans la méthode de Rosmini. — Exposition du système. — PREMIÈRE PARTIE : l'idéal. — Analyse du *Nouvel Essai sur l'origine des idées*. — Esprit et plan de l'ouvrage. — Nouvelle position du problème des connaissances humaines.—Examen historique et critique des solutions proposées par les philosophes. — Solutions qui pèchent par défaut ou par excès. —Insuffisance du sensualisme, de l'empirisme et du nominalisme. — Platon, Aristote, Leibnitz. — Examen détaillé de la doctrine de Kant sur la forme de la connaissance et réduction à l'unité des éléments multiples dont elle se compose.

La philosophie est pour Rosmini, on l'a vu, un système, c'est-à-dire un ensemble bien enchaîné de connaissances qui ont pour objet les raisons dernières des choses. Ses caractères sont l'unité et la totalité. Mais ces conceptions générales et purement formelles ne donnent qu'une définition abstraite de cette science, tandis que c'est dans leur détermination et leur développement qu'il faut chercher le sens de tout système. Celui de Rosmini, ainsi que nous l'avons indiqué dans sa biographie, a pour fondement l'idée de l'être unique dans son essence et triple dans sa forme, c'est-à-dire idéal, réel et moral. Cette conception déterminée qui nous présente l'être dans ce qu'il est, dans ce qu'il doit être et dans le rapport de ces deux points de vue, épuise, suivant le philosophe italien, tous les aspects de l'être et correspond par conséquent à l'unité et à la totalité de la science. Com-

ment cette prétention est-elle justifiée, sur quelles preuves repose la vérité d'une idée qui est à la fois la base et le couronnement du système? C'est là une demande à laquelle on ne peut répondre que par l'exposition détaillée du système lui-même. L'idée mère du système de Rosmini apparaît donc d'abord, ainsi que l'idée essentielle de tout autre système, comme une hypothèse; pour voir jusqu'à quel point elle est démontrée, il faut la rapprocher des faits, et partant examiner une à une les parties de la philosophie qu'elle prétend éclairer, organiser et rattacher à sa propre unité. Or, pour exposer le système de Rosmini, nous ne saurions suivre de guide plus sûr que le résumé qu'il en a donné lui-même sous le titre de Système philosophique (*Sistema filosofico*). C'est de cet écrit que nous en tirerons le plan et les principaux traits, tout en nous réservant de puiser largement à ses différents ouvrages pour en faire connaître les doctrines les plus importantes d'une manière détaillée.

Les sciences philosophiques se divisent, selon Rosmini, en autant de classes qu'il y a de formes dans l'être et de facultés correspondantes dans l'esprit humain. Ainsi, de même qu'il y a dans l'être la réalité, l'idéalité et la moralité, et dans l'esprit la perception, l'intuition et le raisonnement, de même les sciences philosophiques se divisent en sciences du réel ou de perception, de l'idéal ou d'intuition, du moral ou de raisonnement, et leur ordre est encore, suivant lui, le même que celui de l'être et celui de l'esprit; d'abord viennent l'idéologie et la logique avec l'être idéal et l'intuition intellectuelle, conditions objective et subjective de toute connaissance; puis la psychologie, l'anthropologie et la cosmologie, avec l'être réel et la perception ou l'expérience, et enfin l'ontologie, la théodicée, l'éthique, le droit, l'esthétique et en général les sciences ontologiques et déontologiques avec la synthèse et le rapport de l'idéal et du réel, avec le raisonnement qui les rapproche et en retrouve l'harmonie cosmique ou l'unité absolue.

Telle est la division du système; elle peut se réduire à trois parties comme celle de l'être : idéologie et logique, psychologie et cosmologie, ontologie et déontologie.

Mais de ces trois parties, la première a une importance particulière au point de vue de la méthode philosophique et de l'organisation du système, et si bien, qu'il en reçoit une

impulsion et une empreinte qui le caractérisent. L'idéologie se retrouve dans les autres sciences philosophiques, soit comme point de départ, soit comme partie de leur objet, soit comme instrument de connaissance ; car l'idée donne sa forme à toutes nos pensées et se mêle à toutes nos opérations intellectuelles ; sans elle, nous ne savons ni ce que l'être est, ni ce qu'il doit être ; sans son concours l'esprit, la matière et leur rapport au bien et au beau nous demeurent inconnus.

C'est donc sous l'influence et la direction de l'idée, et partant, de l'idée première de l'être, essence intelligible et raison dernière des choses, que se produit le mouvement et l'œuvre systématique de la pensée philosophique ; c'est par son application à la réalité et son concours avec l'expérience, que l'ordre se manifeste dans les êtres et se produit dans les sciences de manière à effectuer l'enchaînement, l'unité et la totalité du système. Ce système est donc, au point de vue de son départ et de sa marche, un idéalisme, et non point un idéalisme dans le sens où la critique emploie ce mot lorsqu'elle condamne les doctrines qui restreignent la portée des connaissances humaines à des conceptions subjectives, mais dans la signification platonicienne et objective de cette expression. La suite montrera mieux comment l'idéalisme de Rosmini est aussi un ontologisme, puisque son idéal est une forme de l'être absolu. Pour le moment arrêtons-nous à considérer la méthode suivie par le philosophe italien afin de montrer qu'il est idéaliste, et dans quelle mesure, sous ce point de vue essentiel à toute philosophie. Nous allons parcourir rapidement dans ce but ses différents ouvrages.

Dans le *Nouvel Essai* l'idée n'est considérée et employée que comme moyen naturel de connaître ; et en effet, on en montre l'existence dans l'esprit, on en rapporte la source immatérielle et supérieure au principe des choses, on en fait voir l'intervention dans toute perception intellectuelle et dans toute affirmation relative au moi, au monde et à Dieu. On enseigne enfin comment l'intelligence se constitue et se perfectionne sous son influence. C'est une analyse de sa nature et de son rôle et rien de plus. Mais dans les ouvrages suivants elle est appliquée au réel, invoquée pour ordonner les faits, pour juger ou rectifier l'expérience, elle est employée comme élément réfléchi de la méthode, pour

constituer et développer les sciences relatives au moi, au monde et à Dieu. Cette méthode est la dialectique, tantôt précédée et tantôt accompagnée de l'observation, suivant qu'il s'agit de composer l'idée de l'objet à étudier ou d'en vérifier le rapport avec la réalité. Entre la formation primitive et la vérification dernière de l'idée par les faits, se place sa détermination logique, par laquelle, au moyen des caractères spécifiques et génériques des objets entendus, on saisit l'ensemble, on fixe les parties et les rapports des choses qu'il s'agit d'examiner. Car toute science se ramène pour Rosmini à une idée et tire des divisions de l'idée les siennes propres. En outre tout réel et tout fini peut, à la lumière de l'idée, être considéré au point de vue complexe de son essence générique, spécifique et parfaite ; de sorte que l'idée contient les conditions de la perfection, de la beauté et du bien autant que celles du vrai et du réel.

Car le réel, c'est l'individuel et le concret. Or, le concret et l'individuel n'est pensable et possible que par son idée, n'est susceptible de perfectionnement que par son rapport à son type, ne fait partie enfin de l'ordre universel de la science et de l'être sous le triple aspect de la possibilité, de la vérité et de la perfection, que par ses relations avec son essence idéale, et subséquemment par ses relations avec les autres essences, et enfin avec celle qui les renferme toutes, essence première et universelle, qui, dans sa simplicité, embrasse toute possibilité, toute vérité et toute perfection.

Tels sont, exprimés d'une manière bien succincte, les principes les plus généraux de la dialectique de Rosmini. Elle consiste d'abord à reconnaître l'existence d'une idée pour chaque objet d'étude et à considérer cette idée sous quatre aspects essentiels qui sont : 1° les déterminations génériques ; 2° les déterminations spécifiques ; 3° les déterminations particulières ou individuelles ; 4° les déterminations qui appartiennent au type parfait ou à l'archétype que Rosmini appelle encore *plénitude de l'essence* (*essenza piena*). L'idée indéterminée d'abord et envisagée comme par anticipation sous ces points de vue abstraits et communs est ensuite déterminée par l'expérience et précisée par les faits ; mais quoi qu'elle reçoive de l'observation et la matière qui la détermine et la vérification qui la confirme, elle n'en demeure pas moins le principe supérieur de l'unité de toute

science, elle n'en dirige pas moins le mouvement accompli par la pensée dans toutes les parties de l'être. Car la science du réel elle-même a pour condition l'idéalité, et l'idéalité est une dans son immense étendue. La distribution de ses déterminations hiérarchiquement disposées suivant les degrés de leur simplicité et de leur complexité relatives, la rend semblable à une vaste pyramide dont les divisions diffèrent d'étendue et d'élévation depuis la base jusqu'au sommet, et les degrés de la pyramide sont l'image des idées et des réflexions qui se superposent les unes aux autres dans le développement régulier de la pensée. Les plus élevées sont à la fois les plus simples et les plus riches selon qu'on regarde leur compréhension ou leur virtualité ; les plus humbles sont en même temps les plus complexes et les plus limitées. L'universel et l'individuel sont les deux points extrêmes et opposés de l'ordre idéal. (Voyez *Introduction à la philosophie* par Rosmini, I^re^ partie).

Cette idée de la marche de l'esprit philosophique, dans laquelle la lecteur a déjà reconnu certains traits de la dialectique platonicienne et les procédés les plus essentiels des idéalistes de tous les temps, se rencontre avec une profonde conscience de son usage et de son but dans presque tous les ouvrages de Rosmini et établit entre eux et le *Nouvel Essai* un rapport de filiation.

Cependant, nous le répétons, la déduction idéale n'est pas le seul instrument de la philosophie de Rosmini, car la dialectique y est tempérée et complétée par l'expérience. Ainsi le plan tracé par le philosophe italien à la psychologie est parfaitement conforme à cette union de la méthode d'observation et des procédés idéalistes. Car il entend que l'âme soit étudiée dans son essence, dans les lois de son développement et dans sa perfection et son type idéal, c'est-à-dire dans ce qu'elle est et dans ce qu'elle doit être, sous l'œil de la conscience et à la lumière de la raison. L'anthropologie, la morale, la doctrine de Rosmini sur le droit, et toutes les autres parties de son système présentent les traits de cette même dialectique que nous avons indiquée plus haut. La recherche de l'essence idéale, de l'idée pure de chaque objet s'y mêle à l'observation et la domine. Les définitions, les divisions et les classifications rigoureuses y organisent scientifiquement des connaissances qui sembleraient ne pouvoir

relever que de la seule observation, mais qui, grâce à la méthode et au génie de l'auteur, sont le produit complexe de l'expérience et du raisonnement, des faits et des idées du réel et de l'idéal. Rosmini apparaît donc dans tous ses ouvrages non-seulement un observateur fin et délicat, mais souvent et trop souvent peut-être un analyste subtil et minutieux; et cependant après avoir poussé la recherche du fait et de l'idée jusqu'à leurs dernières limites, il sait en parcourir les degrés et la perfection progressive avec l'ordre du dialecticien.

Tout ce que nous venons de dire tend à cette conclusion, que la méthode appliquée par Rosmini à la philosophie est la dialectique préparée par l'observation ou appuyée sur elle. Cette méthode répond à l'idée mère de la philosophie de Rosmini, idée qui, comme nous l'avons vu, embrasse dans l'unité de l'être, la distinction de l'idéal et du réel. C'est donc la méthode de l'idéalisme, mais d'un idéalisme tempéré par l'étude du réel et par les procédés qui s'y rapportent. Il s'ensuit que son système ne pourra pas être un idéalisme absolu, mais une synthèse ou harmonie de l'idéalisme et du réalisme.

Cela posé, nous avouerons sans peine que le cadre extérieur des œuvres de Rosmini est emprunté à saint Thomas et que la multitude de divisions, sections, questions, articles et paragraphes, dont elles sont encombrées, rappelle évidemment les sommes scolastiques et notamment celles du Docteur angélique; et ainsi il n'est que trop vrai que sa marche éparpille trop l'attention et fatigue le lecteur.

Après ces indications sur la méthode de Rosmini nous pouvons aborder l'exposition de son système et rattacher tous ses ouvrages aux trois objets compris dans l'idée qui lui sert de base, c'est-à-dire, à l'idéal, au réel et au moral.

Commençons par l'idéal et exposons avec quelque détail la doctrine de la connaissance contenue dans le *Nouvel Essai sur l'origine des idées* (1); car tous les autres ouvrages du philosophe italien n'en sont que des dépendances. Aussi vaut-il la peine d'en connaître le plan et le but.

Il s'ouvre par une préface où l'auteur rattache son livre aux intentions et aux principes qui l'ont guidé dans ses opus-

(1) Trois volumes in-8°, Turin, 1852, 5e édition.

cules et qu'il entreprend de développer et d'éclaircir ; nous croyons utile de la faire connaître parce qu'elle complète l'idée que nous avons donnée de sa méthode. « En travaillant à cet *Essai*, je me suis proposé, dit-il, de rappeler les hommes à l'observation de ce qu'ils ont en eux-mêmes et de ce qu'ils savent naturellement, quoiqu'ils n'aient pas l'habitude d'y réfléchir; je n'ai pas entendu faire autre chose qu'un commentaire à une décision du sens commun et une réponse à cette demande : Qu'est-ce que la lumière de la raison? Cette lumière dont le nom est commun à toutes les langues, à tous les temps et à tous les peuples est un fait incontestable et éclatant dont toute espèce d'évidence tire son origine, » Cette lumière n'est autre chose que la vérité, dont la forme universelle et unique se communique à l'entendement et le dégage de toute limitation parce qu'elle embrasse dans sa simplicité toutes les formes possibles et mesure tout ce qui a des bornes; avec cette forme et cette mesure unique, on entend tout ce qui dépasse dans les opérations de l'esprit humain les sens et l'expérience. Cette forme est une idée qui sert de médiateur entre l'esprit et les choses, qui constitue et crée même l'entendement ; tant s'en faut que les pensées soient l'œuvre unique des sens ! Rien n'est au contraire plus distinct et plus opposé que l'idée et la sensation. C'est dans l'*idée* qu'est la *vérité*, et c'est dans la vérité et l'idée que la science trouve son *unité* et sa *totalité*.

Mais la vérité et la vérité idéale, supérieure aux sens, aperçue par l'entendement, est aussi la lumière divine que l'Evangile accorde à l'homme sur la terre, le secours naturel qu'il fournit à sa raison, le rapport intérieur qu'il établit entre Dieu et lui. Aussi le christianisme et la vraie philosophie sont-ils d'accord, à tel point que la philosophie peut devenir une propédeutique de la religion, comme elle le fut au temps des Pères de l'Eglise primitive, lorsque la religion et la science s'embrassèrent pour ainsi dire dans un hymen fécond. C'est cette union qu'il faut renouveler pour restituer à la morale, à la théologie et à la connaissance humaine la base solide et vaste que le sensualisme leur a enlevée. La philosophie du dix-huitième siècle a rompu le fil des traditions sacrées et profanes ; il faut le renouer, il faut rendre à la raison son histoire et son autorité,

remonter jusqu'à Aristote et à Platon, et redescendre la suite des temps pour retrouver les trésors perdus de la philosophie universelle.

Telles sont, en résumé, les idées qu'après Galluppi et Cousin, Rosmini renouvelait sur la nécessité des études historiques et sur l'insuffisance du sensualisme à construire un système capable de satisfaire les exigences de la science et de l'humanité. Mais quel usage faisait-il de l'histoire des systèmes, des traditions chrétiennes et de la libre spéculation dans les différentes parties de l'ouvrage dont nous parlons ? Avant de chercher la réponse à ces questions dans l'examen que nous devons en faire, voyons quel en est l'ordre.

Le *Nouvel Essai* contient huit sections, divisées chacune en parties, puis en articles et en paragraphes. Quatre de ces sections occupent tout le premier volume dans la cinquième édition. Dans les deux premières sections, l'auteur traite les questions générales de la méthode et des principes relatifs à la recherche de la solution du problème de l'origine des idées. Dans la troisième et la quatrième, il examine les solutions connues, tant anciennes que modernes, les divisant principalement en deux classes, c'est-à-dire celles qui pèchent par défaut et celles qui pèchent par excès.

Après avoir recueilli les réponses des sages de l'antiquité et des temps modernes, et montré ce qu'elles ont de défectueux ou d'excessif, Rosmini propose sa théorie dans le second volume ; il en montre dans le troisième l'application à la science humaine en résolvant les problèmes relatifs à la certitude et à la classification des connaissances.

C'est donc par ces trois volumes que l'idéalisme a été fondé dans l'Italie contemporaine, mais surtout par celui qui vient le second dans l'ouvrage ; l'auteur s'efforce d'y démontrer : 1° que tous les jugements supposent des idées, et que toutes les idées supposent l'idée de l'être ; 2° que cette idée ne peut venir ni des sens ni de l'expérience, que loin d'être fournie par la perception du réel, elle concourt à la constituer, et que par conséquent elle est innée ; 3° que les idées ont donc deux sources, la sensation ou le sentiment et l'idée de l'être, que l'une est la matière et l'autre la forme de la connaissance ; 4° qu'on peut, par leur distinction et leur mélange, rendre compte de toutes les idées ac-

quises de l'esprit humain. Plus des trois quarts du second volume sont consacrés à la démonstration de ce dernier point; c'est une sorte de vérification de la théorie par l'analyse des faits qu'elle doit expliquer. L'auteur y passe en revue toutes les idées fondamentales de notre esprit, en montre l'enchaînement et la déduction; il refait avec une nouvelle méthode le chemin déjà parcouru par Galluppi, pour arriver à la plus grande unité possible de la connaissance, et retrouver le principe supérieur auquel elle est comme suspendue. Dans le troisième volume, Rosmini aborde et résout en trois sections successives les questions du *critérium de la certitude, des forces du raisonnement a priori*, et de la *division première des sciences*. C'est là qu'il détermine, au point de vue de sa doctrine, la nature de la vérité et de l'erreur, leur rapport avec le sens commun, avec la raison et les différentes facultés intellectuelles, et qu'il ramène toutes ces questions à celle du principe de la connaissance.

Tel est, en résumé, le plan du *Nouvel Essai sur l'origine des idées*. Nous allons maintenant en analyser les parties les plus essentielles.

Voici d'abord comment l'auteur propose le problème qu'il y débat. Tout jugement suppose deux choses: 1° les idées distinctes d'un sujet et d'un prédicat; 2° la connaissance du rapport existant entre ces deux idées.

Mais si le prédicat est conçu avant d'être appliqué au sujet et partant distinct du sujet, le prédicat ainsi conçu contient une idée universelle. Car si on peut l'unir à un sujet, on peut l'unir aussi à plusieurs, et même à un nombre infini de sujets possibles, et c'est là précisément le sens du mot *universel*, appliqué aux idées. Une idée n'est particulière qu'autant qu'on l'applique à un individu réel, mais dès qu'on l'en détache, elle manifeste son universalité et elle peut alors s'appliquer à un nombre infini d'individus. (Vol. I, p. 11.)

Ainsi donc les jugements supposent les idées universelles; mais alors d'où viennent ces idées? Les formera-t-on par l'abstraction? Mais vous pourrez tirer une idée universelle d'une idée particulière par abstraction: 1° en décomposant cette dernière en ses deux éléments, le commun et le propre; 2° en abandonnant le propre et en fixant uniquement votre attention sur les caractères communs. Mais on observera

que ces opérations s'exercent sur une idée qui est déjà en nous, quelle qu'en soit l'origine, et qu'en conséquence elles n'ont d'autre but que l'observation et l'isolement du caractère commun dont il s'agit et non pas sa formation. Car si ce caractère commun, si cet élément universel peut être observé en nos idées, il faut bien qu'il y soit.

L'abstraction ne rend donc pas compte de la formation des idées générales, elle ne peut que les faire observer, les séparer de tout élément hétérogène, et les présenter à notre attention dans leur essence et leur pureté. De cette sorte, l'exercice de la faculté d'abstraire, comme celui de la faculté de juger, suppose l'existence d'un élément général dans la pensée. La difficulté se représente donc sous une autre forme, mais elle demeure la même au fond, et elle peut se reproposer d'une manière générale ainsi qu'il suit: assigner aux idées et aux jugements des origines telles que les unes ne présupposent pas l'existence des autres et réciproquement, et qu'on ne tombe pas dans l'erreur absurde de prendre tour à tour l'effet pour la cause et la cause pour l'effet.

Après ces préliminaires, Rosmini examine les théories qui, selon lui, pèchent par défaut dans l'explication de *l'origine* des idées, et celles qu'il comprend dans cette classe sont: les doctrines de Locke, de Condillac et de leur école, celles de l'école écossaise et principalement de Reid, de Smith et de Dugald Stewart, c'est-à-dire enfin le *Sensualisme*, le *Nominalisme* et l'*Empirisme*.

La critique qu'il dirige contre Locke et son école porte principalement sur l'idée de *substance*. Il leur reproche de ne pouvoir l'expliquer, ni par la sensation qui se rapporte uniquement aux accidents, ni par la réflexion qui, s'appliquant à la sensation, ne peut en tirer ce qu'elle ne contient pas. Le principe, que tout accident suppose une substance, implique l'idée de soutien, et cette idée suppose l'idée de l'être qui est fort différente de la première. Car l'accident tout seul répugne précisément à l'existence et à l'être.

Les philosophes de l'école de Locke n'expliquent du reste pas mieux les idées particulières, et cela parce que dans ces idées se trouve toujours contenu un élément universel, ou autrement dit une détermination de l'idée de l'être, ou l'idée d'existence.

Par une contradiction manifeste, les partisans de l'école de Locke veulent tirer les idées universelles des idées particulières, et celles-ci des sensations qui cependant n'ont rien de commun et d'universel. Leur théorie suppose, continue Rosmini, ce faux principe : que la première notion que nous avons des choses extérieures se compose de deux éléments, l'universel et le propre, qu'ils entrent dans les choses extérieures et dans les sensations qui en dérivent. Or, cette synthèse n'est pas, comme ils pensent, toute formée dans le monde sensible ; c'est notre esprit qui la fait, c'est par elle qu'il débute, c'est par elle aussi qu'il se forme les idées particulières en unissant les choses senties à l'idée d'existence.

Condillac n'est pas plus heureux dans sa manière d'expliquer l'origine des idées générales : ces idées ne sont, suivant lui, que les idées particulières dans lesquelles nous remarquons la propriété de devenir des types et de représenter une multitude d'individus. Mais, comment les idées particulières peuvent-elles devenir représentatives et servir de type sans un élément commun, fondement de la ressemblance des individus? C'est précisément cet élément commun qu'il faut expliquer et dont Condillac ne peut rendre compte en tirant les idées de la source unique des sensations, modes particuliers et individuels de notre sensibilité.

Reid a examiné le rapport de l'idée et du jugement. Il appelle l'idée appréhension simple et reconnaît dans le jugement la double notion du sujet et de l'attribut. Mais avant les jugements qui portent sur l'abstrait, Reid place des jugements qu'il appelle primitifs et mystérieux, qui sont pour lui une espèce de suggestion ou parole intérieure de la nature, et qui portent sur le concret. Par ces jugements nous affirmons l'existence des objets, et ce n'est que par une opération ultérieure que nous en tirons les appréhensions simples.

En admettant la supériorité de cette théorie sur celles qui précèdent, Rosmini reproche à Reid de faire, à tort, du jugement primitif un acte mystérieux, une espèce de qualité occulte dont la nature se serait réservé le secret. Le jugement qui porte sur l'existence est un jugement qui, comme tous les autres, emploie deux notions, et ici la notion du prédicat est l'idée d'existence. C'est de cette idée qu'il faut nous rendre compte, et Reid ne le fait pas.

Stewart s'appuie sur un passage de Smith touchant la formation du langage, dans lequel le célèbre économiste ramène les idées générales à des noms communs, et les noms communs à des noms qui désignent des collections d'individus. Dans une longue réfutation où cette solution est examinée sous toutes ses faces, Rosmini reprend, développe et retourne avec force contre le nominalisme, les arguments qu'il a déjà dirigés contre le sensualisme. Il distingue et classe les mots en leurs espèces, relativement à la question des idées générales, il en note la signification, il signale les équivoques d'une théorie qui est obligée de les confondre. Car les noms des collections sont fort différents des noms communs; les noms de collections peuvent désigner des individus sans aucune ressemblance, et les noms communs désignent des ressemblances. Mais qu'est-ce que la similitude, qu'est-ce que le rapport de similitude entre deux objets, sans l'élément identique qui se trouve en chacun? Comment pouvons-nous connaître en quoi ils diffèrent ou qu'ils se ressemblent, comment pouvons-nous les comparer, les grouper, les classer, sans une mesure commune, sans un terme comparatif, sans un type et une règle? Eh bien, c'est dans l'idée générale et dans son objet qu'il faut les chercher; car les noms ne valent que par leur signification, et leur signification est une idée, ou un rapport à une idée. Le nom commun peut bien m'aider à me rappeler les individus, à descendre de l'espèce ou du genre aux individus, à raisonner sur l'abstrait et le général en les rendant pour ainsi dire sensibles, et en les représentant presque aux yeux. Mais alors les noms ne sont que des signes et des signes d'idées. C'est donc sur les idées que porte le raisonnement et non sur les mots.

Ainsi le nominalisme et le sensualisme sont également convaincus de fausseté, leurs défauts sont communs, ou plutôt ils se tiennent et s'engendrent; le nominalisme a son principe dans la philosophie de la sensation qui est incapable d'expliquer l'élément universel de nos idées.

Rosmini met fin à cette partie de sa revue historique des doctrines de la connaissance, par une comparaison entre les solutions qu'il vient d'examiner, et les idées contenues dans le livre de Bossuet intitulé: *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.* Ce livre est l'œuvre d'un contemporain de Locke, et il peut servir à montrer ce que la philosophie pos-

sédait avant l'invasion du sensualisme, et ce qu'elle a perdu depuis.

Bossuet, dépositaire de la grande tradition du spiritualisme chrétien, distinguait l'entendement des sens et de l'imagination, les idées des sensations, des sentiments et des images ; il unissait l'idée à la vérité et la vérité à l'être, tandis que Locke et son école ont confondu les sens avec l'intelligence, la faculté de sentir avec celle de juger. Il en est résulté que le phénomène est devenu le seul et véritable objet de la connaissance, que l'être, la substance, les rapports ont été expliqués par des équivoques, des sophismes et des contradictions ; l'intelligible s'est effacé et a disparu complétement sous le sensible.

Rosmini conclut de cette partie de son étude critique, que Reid est le seul qui ait fait faire un pas à la question de l'origine des idées générales. Car il a montré de sentir mieux que les autres la nature et la difficulté de cette question, en la plaçant dans le rapport de l'idée et du jugement.

Passant ensuite aux théories qui pèchent par excès, le philosophe italien examine successivement les solutions proposées par Platon, Aristote, Leibnitz et Kant. Platon, marchant sur les traces de Socrate, a eu le grand mérite de combattre le sensualisme de son époque, de démontrer et de défendre l'existence de l'esprit et de la vérité idéale contre les matérialistes et les sceptiques ; et quant à la question qui nous occupe, il a vu et bien vu quelle est l'importance du jugement dans l'acquisition des idées. Car dans le *Théétète* il nous dit que le jugement est un discours intérieur, et dans le *Ménon*, il nous montre que ce discours est nécessaire pour nous rendre raison de tout ce que nous apprenons, pour apprendre même une vérité quelconque, de sorte que la science ne se produit en nous, qu'à la condition de posséder déjà une certaine science, et de faire sortir de celle que nous avons celle que nous n'avons pas, ou plutôt que nous n'avons plus. Car le developpement de notre connaissance ne semble qu'un recommencement ou qu'un souvenir. C'est ainsi que Platon, par la théorie de la réminiscence, résout la question de l'origine des idées ; solution excessive, car si les sens ne peuvent rendre compte complétement d'une idée quelconque, il s'agit précisément de savoir quel est l'élément qui leur échappe, quelle est l'idée première qui est au fond de toute idée ac-

quise, qui ne vient pas de l'expérience et qui est nécessaire à produire toutes les autres.

Voici, du reste, comment Rosmini expose et juge le raisonnement de Platon sur la question : « Quand l'homme juge par lui-même d'une chose, il vient à connaître par son seul jugement une vérité qu'auparavant il ne connaissait pas. Or, si cette vérité que d'abord il ne connaissait pas, il la retrouve par lui-même, comment la reconnaît-il pour une vérité, comment la distingue-t-il du faux ? Cela n'est possible, qu'à la condition qu'il ait précédemment en lui-même, le type de la vérité qu'il cherche, et qu'il retrouve parce qu'il reconnaît le rapport de l'une avec l'autre. Voilà comment Platon arrivait à admettre que les types des choses sont innés dans l'esprit.... Le défaut de ce raisonnement, continue Rosmini, dont nous résumons la pensée, consiste en ceci : le philosophe grec a eu raison d'observer qu'en jugeant d'une chose nous acquérons une vérité nouvelle, mais il a eu tort de croire que pour l'acquisition de cette vérité, nous ayons besoin de son type particulier, tandis qu'un type général est parfaitement suffisant. C'est ce type de la vérité en soi, qui est antérieur à tout produit des sens, et dont le concours est nécessaire pour expliquer le premier jugement. »

Passant ensuite à la solution d'Aristote, Rosmini fait noter ce qu'elle renferme d'incertain et d'incohérent, et comment il est surtout difficile de concilier entre eux les passages les plus fameux du *Traité de l'âme* et des *Derniers analytiques* où il examine le problème de la formation des idées générales. Car dans les *Derniers analytiques*, il s'efforce de rapporter l'origine de toutes les idées aux sens ; et dans le *Traité de l'âme*, il nous parle d'un intellect agent qui communique l'universalité aux pensées. D'un côté Aristote veut que les idées soient en puissance dans l'expérience, le souvenir, l'image et la sensation et que l'entendement les dégage en séparant, par une espèce d'abstraction, ce qu'il y a de commun dans les choses individuelles. D'un autre côté il est d'avis que les idées ne peuvent passer de la puissance à l'acte sans que l'entendement y ajoute la forme qui lui appartient, c'est à dire l'universalité. Mais ces deux opinions d'Aristote ne sont pas tout-à-fait inconciliables, surtout si l'on fait attention aux doutes qui accompagnent la première, c'est à-dire celle qui penche vers le sensua-

lisme, et aux observations qui déterminent et complètent la seconde. Car dans les *Derniers analytiques* Aristote rejetant les idées antérieures à l'expérience, ne parle que des déterminations particulières de la pensée ou de ses habitudes déterminées, et d'autre part, dans le traité de l'âme, il nous dit que l'entendement doit être en acte pour nous procurer les idées, qu'il y a un acte permanent qui lui est propre et par lequel il rend les choses pensées semblables à lui. « Mais quel peut être, continue Rosmini, l'acte d'une faculté « intellectuelle? L'acte d'une telle faculté est inconcevable « s'il ne produit quelque connaissance. C'est pourquoi en « disant que l'intellect agent, pour former les universaux, « c'est-à-dire les connaissances intellectuelles, doit être « en acte lui-même, il semble qu'Aristote ait voulu dire « que cet intellect possède, par sa propre énergie, quelque « espèce de notion avec laquelle il peut produire les autres « connaissances à l'occasion des images sensibles; il semble « aussi que ce philosophe n'ait pas pénétré plus avant dans « l'examen de cette espèce de connaissance innée, effrayé « peut-être de la difficulté qu'il rencontrait en voulant le « pousser plus loin sans tomber en contradiction avec lui-« même, ou par crainte d'en voir sortir des conséquences « très-favorables au système de Platon. »

Cette interprétation peut, selon Rosmini, se justifier d'autant plus facilement qu'Aristote compare le rôle de l'intellect à celui de la lumière, en disant que l'intellect fait passer à l'acte les idées comme la lumière fait passer à l'acte les couleurs, sans qu'elles existent d'abord en elle distinctes et séparées. On pourrait compléter cette comparaison en ajoutant que les choses sensibles sont le prisme qui brise et sépare le faisceau de la lumière intérieure, que celle-ci est une et identique par elle-même, et qu'elle se particularise et individualise au contact des choses extérieures; ainsi la lumière de l'intelligence étant l'universel, l'universel ne serait pas tiré des phénomènes, mais existerait dans l'esprit et, en s'unissant aux phénomènes, il se déterminerait et produirait les idées. Ainsi, l'intelligence sans porter en elle toutes les idées, en posséderait une en propre, qui étant la plus générale de toutes, serait en même temps le principe suprême de la science. De cette sorte une solution intermédiaire et plus conforme aux faits per-

mettrait de concilier entre eux dans de certaines limites Aristote et Platon.

Quoique Aristote soit arrivé si près de la solution véritable, surtout si on ajoute à sa doctrine le commentaire de saint Thomas, suivant lequel la lumière intelligible, contenue dans l'intellect agent, n'est qu'une émission de la substance divine, il est cependant placé par le philosophe italien parmi ceux qui ont péché par excès en résolvant le problème de la connaissance, à cause de la distinction de l'intellect en acte et en puissance qui lui paraît superflue.

Leibnitz et Kant sont dans l'ordre des temps les penseurs les plus considérables, qu'on doive placer après Platon et Aristote parmi les auteurs des théories qui pèchent par excès dans la solution du problème de la connaissance.

Dans sa polémique contre Locke, Leibnitz soutient que l'esprit n'est pas une table rase, et qu'il porte en lui une disposition naturelle et multiple à accomplir les actes de la pensée et à réfléchir sur les idées. Il soutient aussi que les idées sont les objets immédiats de l'intelligence et qu'elles sont toutes innées dans l'âme. Cette théorie est d'accord avec la doctrine de ce même philosophe sur la nature des monades et sur l'harmonie préétablie; car du moment que la monade renferme en elle-même, ainsi qu'il le prétend, une multitude infinie de perceptions obscures qui font d'elle comme un miroir représentatif de l'univers, et que le développement de l'intelligence humaine n'est que le passage de ces perceptions obscures à l'état de clarté et de distinction, il s'ensuit que toutes les idées possibles sont en nous d'une manière virtuelle et comme les traces légères d'un dessin encore vague, mais déjà initié.

Leibnitz se rapproche donc beaucoup de Platon dans son explication, quoiqu'il admette cependant moins que lui. Car autre chose est une réminiscence d'idées déjà formées et invariables, et autre chose le développement de perceptions dont le germe seulement existe dans l'esprit. Dans le premier cas l'activité de l'âme consiste tout entière à les rappeler et à les rendre présentes à la pensée; dans le second elle les forme et les complète par un travail de perfectionnement. De toute façon la solution donnée par Leibnitz est excessive et vague.

Rosmini consacre environ cent pages du volume que

nous résumons à l'examen critique de la doctrine de Kant. Laissons de côté les réflexions auxquelles il se livre sur les rapports du philosophe allemand avec Reid et Hume, pour ne nous attacher qu'à la doctrine kantienne et aux parties essentielles de la critique à laquelle elle donne lieu.

Le philosophe italien fait un mérite à Kant d'avoir compris la difficulté qu'on rencontre lorsqu'on entreprend de résoudre le problème de la connaissance. Elle consiste à expliquer le jugement et Kant l'a fort bien vu. « Nous pouvons, dit le philosophe allemand cité par Rosmini, réduire à des jugements toutes les opérations de l'entendement, de manière à nous le représenter comme une faculté de juger. Or, voici ce qui en résulte. La faculté de juger, ne pouvant s'exercer sans unir un prédicat à un sujet, nos idées pourront se diviser en idées de prédicats et en idées de sujets, et le problème de leur origine se ramener à celui de ces deux classes de notions. Celles qui se rapportent aux sujets de nos jugements sont presque toujours particulières, représentent les choses sensibles et tirent leur origine des sens; mais celles qui se rapportent aux attributs sont générales, ce sont de véritables concepts et des universaux sous lesquels les choses individuelles sont classées. »

La solution du problème de la connaissance dépend donc de l'explication des concepts et de la découverte de leur origine. Qu'ils ne viennent pas des sens, c'est une thèse démontrée par suite de la distinction de l'élément *a priori* et de l'élément *a posteriori*, ou, si l'on veut, de la forme et de la matière de la connaissance fondée sur la différence de leurs caractères. Car tout ce qui est *a posteriori*, tout ce qui est matière de la connaissance, nous est donné dans les sensations et se présente comme particulier et contingent, et tout ce qui est *a priori*, tout ce qui sert à unir les intuitions sensibles et à leur donner une forme est doué de nécessité et d'universalité. Or, les concepts ont précisément ces caractères.

Mais Kant ne se contente pas de ces distinctions générales; car il croit trouver un moyen sûr de classer d'une manière complète tous les concepts en déterminant l'usage que nous en faisons en jugeant, ou, si l'on veut, en fixant toutes les fonctions possibles du jugement. Il remonte même

par son analyse, jusqu'à l'essence du jugement, de sorte que tout son travail se réduit principalement à examiner la nature et les modes fondamentaux de cette faculté. La première partie de la recherche le conduit à la distinction des jugements analytiques et synthétiques, car le jugement ne peut qu'unir ou diviser le sujet et le prédicat, il ne peut être qu'une analyse ou une synthèse, essence commune de toutes nos opérations intellectuelles, dont il est le type et le ressort principal. La seconde partie de la recherche le porte à admettre quatre modes fondamentaux dans l'unité du jugement; de là ces quatre catégories de la *qualité*, de la *quantité*, de la *relation* et de la *modalité*, qui, subdivisées chacune en trois autres notions générales, lui fournissent sa table des douze catégories. Les douze catégories avec les deux formes pures de la sensibilité, c'est-à-dire l'espace et le temps, et les trois idées de la raison pure, c'est-à-dire les conceptions qui ont pour l'objet la réalité absolue du moi, du monde et de Dieu, voilà en peu de mots, tout l'élément formel, et *a priori*, que Kant reconnaît dans la connaissance, voilà les conditions multiples qu'il exige pour expliquer l'expérience en les unissant et les combinant de différentes manières aux données sensibles. Une des formes pures de la sensibilité (le temps) combinée avec les catégories, lui sert à former les schèmes, et les schèmes unis aux intuitions lui servent à former la représentation des objets; de sorte que les objets considérés en eux-mêmes, ne sont que des *noûmènes* ou des représentations *a priori* de notre entendement, et les objets considérés dans l'expérience ne sont que des *phénomènes* coordonnés et unifiés par les jugements et les concepts.

Après avoir ainsi rappelé, en plusieurs chapitres séparés, la doctrine de Kant, dont nous avons ici rassemblé brièvement les traits principaux, Rosmini dirige sa critique sur les points suivants : 1° les jugements synthétiques; 2° le nombre des catégories, ou plus généralement des éléments formels de la connaissance; 3° le caractère symétrique et arbitraire de leur distribution; 4° leur nature subjective.

Exposons rapidement chaque partie de cette critique. Et d'abord commençons par les jugements synthétiques. On se souvient de l'examen que Galluppi en a fait avant Rosmini, et que nous avons résumé plus haut en parlant de ce philosophe; la critique de Rosmini ne pouvait et ne devait

point aboutir au même résultat ; car suivant une observation fine et vraie du philosophe napolitain, le grand débat entre la philosophie de l'expérience et l'idéalisme consiste, entre autres choses, à savoir si l'intelligence humaine débute par l'analyse ou par la synthèse ; car si elle débute par l'analyse, c'est qu'elle peut tirer des données des sens et de la conscience tout ce qui lui est nécessaire pour se développer. L'analyse ne fait alors que distinguer dans l'expérience dérivée, ce qui est confus dans l'expérience primitive, et ce que la synthèse devra ensuite se borner à recomposer sans le secours d'aucune faculté supérieure et antérieure à la sensibilité. Si, au contraire, l'intelligence débute par la synthèse, alors elle concourt à former les premières combinaisons intellectuelles par des éléments étrangers à la sensibilité et tirés de son propre fond.

Cette remarque de Galluppi souffre sans doute exception, pour l'idéalisme absolu, car ce système admet que tous les phénomènes de l'esprit renferment l'idée sous une certaine forme, et que par conséquent l'analyse peut la dégager de la sensation et de l'expérience primitive, mais elle est très-juste, s'il s'agit de cet idéalisme qui admet une opposition irréductible entre les sensations et les idées. En ce cas, tout idéaliste obéit à la nécessité logique qu'elle exprime, et c'est ce qui arrive à Rosmini. Voulant fonder un idéalisme de ce genre, c'est-à-dire un système qui établit à la fois l'opposition et l'union primitive de l'idée et de la sensation, de l'idéal et du réel dans l'intelligence, Rosmini ne pouvait, comme Galluppi, prétendre ramener tous les jugements à des jugements analytiques. C'est pourquoi voici dans quelles bornes il restreint sa critique relative aux jugements synthétiques de Kant. Il importe de bien saisir ce point pour comprendre en quoi Kant et Rosmini s'accordent et en quoi ils se divisent.

Rosmini accepte la distinction de Kant, entre les jugements analytiques et synthétiques. Elle lui semble tout à fait nécessaire pour expliquer la composition et la décomposition des concepts. Car, sans la synthèse, on ne pourrait réunir les éléments dont ils résultent, et sans l'analyse, on n'en pourrait tirer ce qu'ils contiennent. En outre, les concepts étant formés par les jugements synthétiques, l'usage des jugements analytiques s'explique facilement. Mais il n'est

pas si aisé de rendre compte des jugements synthétiques, et Kant a raison d'attacher à cette recherche la plus grande importance. Il en distingue deux espèces, et il place dans la première ceux qui nous viennent de l'expérience, et dans la seconde ceux qui sont, suivant lui, *a priori*. Dans les jugements synthétiques, le prédicat est toujours, selon Kant, ajouté au concept du sujet et non contenu en lui ; mais il admet parmi eux cette différence que dans ceux qui viennent de l'expérience, et qu'il appelle empiriques, l'union du sujet au prédicat est donnée par l'expérience même et attestée par les faits, tandis que dans ceux qu'il appelle *a priori*, elle est posée par notre esprit, et il explique cette différence en ajoutant que les prédicats des jugements synthétiques *a priori* ne sont contenus ni dans le concept du sujet, auquel on les unit, ni dans aucune expérience qui puisse les procurer ; ainsi dans ce jugement : *Tout ce qui arrive suppose une cause*, l'idée de cause n'est pas fournie par les sens, et elle n'est pas contenue non plus dans le concept de ce qui arrive. D'où il suit, selon Kant, qu'elle est posée *a priori* dans le jugement dont il s'agit.

Suivant Rosmini qui, sur ce point, semble avoir trop exclusivement consulté l'*Introduction à la Critique de la raison pure*, Kant s'est trompé sur la nature et l'usage des jugements synthétiques *a priori*. Ces jugements existent, mais ils ne sont pas tels que le philosophe allemand se les représente. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir d'abord comment nous ajoutons les prédicats aux conceptions des sujets de nos jugements, mais comment nous formons ces conceptions elles-mêmes. C'est à ces conceptions et à leur formation qu'il faut remonter pour savoir si les prédicats dont Kant cherche l'origine y sont contenus. Kant limite trop la question en la portant sur le rapport qui unit le prédicat au concept du sujet ; car le jugement intervient dans la formation même de ce concept ; en outre, il prétend qu'il existe des prédicats qui ne sont nullement contenus dans les concepts des sujets de nos jugements, et qu'on doit cependant leur attribuer. Je nie, dit Rosmini, cette proposition ; le prédicat est toujours contenu dans le concept du sujet. Le concept du sujet renferme toujours la raison de l'attribut que nous y ajoutons ; ainsi tous les jugements des mathématiques pures dans lesquels Kant veut absolument voir des juge-

ments synthétiques, *a priori*, ne sont réellement que des jugements analytiques; la proposition : $7 + 5 = 12$, qui lui sert d'exemple, n'est pas une proposition synthétique, comme il le prétend, mais une proposition identique, dans laquelle le sujet et le prédicat expriment la même idée sous deux formes différentes. Il en est de même de ce jugement universel : *Tout ce qui arrive doit avoir une cause.* La difficulté qu'on éprouve à l'expliquer consiste en ceci, qu'il s'agit de savoir de quelle manière notre esprit peut concevoir un événement, non *en lui-même*, comme tel, mais comme *effet*, c'est-à-dire sous ce point de vue et dans ce rapport qui le rend effet. Voici par quelle série d'idées il faut conduire la conception de l'événement pour l'amener à la conception de l'effet.

Un événement est pour nous un effet quand nous le considérons comme *une chose qui commence à exister ;* mais nous ne pouvons le considérer ainsi sans y voir une *existence nouvelle*, et partant *un changement*, et partant *une opération*. Mais l'opération ne peut être pensée toute seule ; on la regarde nécessairement comme précédée d'une autre existence, ou, en d'autres termes, l'opération se rattache implicitement à l'agent ; qui dit l'un dit l'autre. « Voici par « conséquent quelle est à ce sujet la suite de nos concep- « tions :

« 1° Nous concevons ce qui s'exprime par les mots *com-* « *mencer d'exister*. Dans cette conception est contenue celle « du *changement* ;

« 2° Dans la conception du changement est renfermée « celle *d'opération nouvelle* ;

« 3° Dans la conception d'opération nouvelle est renfer- « mée celle *d'existence précédente* ;

« 4° Dans la conception d'existence précédente gît le con- « cept de la cause (ou d'activité préexistante).

« D'où il suit que :

« 1° Le concept de la cause est compris dans le concept « d'une existence qui précède l'opération ;

« 2° Le concept de l'opération est compris dans le con- « cept du changement ;

« 3° Le concept du changement est compris dans le con- « cept du commencement de l'existence.

« Ainsi toute la difficulté se réduit finalement à expliquer

« la manière dont nous nous formons cette dernière con-
« ception : ou, ce qui est la même chose, l'idée du passage
« du non-être à l'être ; car si nous avions l'idée de ce pas-
« sage, nous aurions aussi l'idée du changement, et dans
« celle-ci celle d'opération, dans cette dernière enfin celle
« d'une existence précédente, et enfin celle d'une existence
« qui précède la première opération, idée qui est précisé-
« ment l'idée de cause.

« De quelle manière pouvons-nous donc concevoir le
« passage d'une chose de la non-existence à l'existence ?

« En supposant que nous puissions concevoir l'*existence*
« des choses qui tombent sous les sens, ce passage n'offre
« plus aucune difficulté : il nous est fourni par les sens et par
« le jugement ; nous voyons, nous touchons, nous sentons
« en un mot, ce que, auparavant, nous ne voyions, ni ne tou-
« chions, ce que nous ne sentions ni ne pouvions sentir.

« La comparaison de ces deux instants donne précisé-
« ment la conception du passage d'un *être* ou d'une *entité*
« de la non-existence à l'existence. Mais ceci suppose en
« nous, ainsi que nous le disions, la faculté de concevoir
« l'existence de cette entité ou de cet événement ; car si
« nous n'avions que les seules sensations sans pouvoir penser
« quelque chose d'existant hors de nous, et de différent de
« nous, nous ne pourrions jamais concevoir intellectuelle-
« ment le passage dont il s'agit. »

De toute cette analyse on conclut, selon Rosmini, que la difficulté qui plane sur l'explication de l'idée de cause est exprimée dans cette question « Comment perçoit-on les « êtres en tant qu'ils sont fournis d'existence ? Comment con-« çoit-on l'existence ? D'où vient *l'idée de l'être*? Voilà le « vrai problème de l'idéologie. » (Chap. III, section IV, du *Nouvel Essai.*)

Nous avons rapporté ce passage malgré sa longueur parce qu'il nous a semblé propre à montrer d'abord de quelle manière Rosmini procède dans l'examen des jugements synthétiques *a priori* de Kant et dans leur réduction aux jugements analytiques, et ensuite comment cette critique l'a conduit à se former de ces mêmes jugements une autre idée en les ramenant à une synthèse primitive de la conception de l'être et des sensations.

Pour Rosmini concevoir un être, penser un être, se re-

présenter un objet existant par la pensée, former les objets de la pensée ou les concepts qui deviennent ensuite les sujets des jugements postérieurs ne sont qu'expressions et positions diverses d'un même problème. Elles se réduisent toutes à demander comment une chose sensible, une réalité donnée dans l'expérience est unie à l'idée d'existence ou ce qui pour lui et dans ce cas ne diffère point, à l'idée de l'être. Tant qu'on n'a pas fait cette union, on peut avoir la sensation d'une chose réelle, on n'en a pas le concept ou, ce qui est la même chose pour Rosmini, la perception intellectuelle, ou, ce qui est encore identique, l'intellection. On la sent, on ne l'entend pas. Pour l'entendre il faut la rattacher à sa raison et sa raison c'est son rapport à l'être intelligible, c'est sa possibilité intérieure dans l'être intelligible. Dès que nous avons pu unir une chose sentie à l'idée d'existence, ou à l'idée de l'être universel, il se forme dans notre esprit un type dont les propriétés plus générales sont la nécessité et l'universalité et que les caractères de contingence et de particularité intérieure à la chose sentie empêchent de confondre avec elle. L'un est l'idéal, l'autre le réel ; l'un est susceptible d'une multiplication indéfinie, ou plutôt d'une réalisation ou individualisation sans fin, l'autre est renfermée dans les bornes étroites d'un point de l'espace et du temps ; il est impossible d'identifier l'existence, la qualité, la quantité de deux termes si différents.

Et cependant leur union est absolument nécessaire, selon Rosmini, pour produire le jugement primitif par lequel on se forme l'idée concrète d'un être quelconque, et d'où l'on tire l'idée abstraite de son espèce et de son genre, ainsi que celle de leurs attributs ; cette union est si nécessaire à constituer l'expérience qu'elle ne peut lui succéder, mais doit la précéder ou tout au plus l'accompagner. Ce n'est donc pas une synthèse *a posteriori*, mais une synthèse *a priori*. Il y a donc enfin un jugement synthétique *a priori*, fort différent de celui de Kant ; car celui de Kant est l'union d'un attribut au concept d'un sujet qui ne le contient pas, tandis qu'ici c'est l'union de la sensation d'une chose réelle à l'idée universelle de l'être et « *la perception d'un certain rapport d'identité entre les déterminations de l'une et de l'autre.* »

On a observé avec raison (Voir *la Filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana, per B. Spaventa,* Torino,

1860) que la critique dirigée par Rosmini contre les jugements synthétiques *a priori* de Kant n'est pas exacte, en ce qui regarde la formation des concepts relatifs aux sujets de nos premiers jugements ; car Rosmini prétend que ces concepts sont négligés par le philosophe allemand, tandis qu'il est certain qu'il les forme par la synthèse des intuitions sensibles et des catégories avec l'intermédiaire des formes pures de la sensibilité et des schèmes. Galluppi, qui avait profondément étudié Kant avant Rosmini, avait même remarqué, ainsi que nous l'avons vu, l'importance de l'unité synthétique du moi et de la synthèse des éléments empiriques et rationnels dans la formation des concepts suivant Kant.

Il résulte de ces observations que Rosmini n'a pas envisagé la doctrine de Kant sous toutes ses faces, et que si sa critique se bornait à ce qu'on vient d'en faire connaître, on ne verrait pas quelle différence le sépare du philosophe allemand. Car l'un et l'autre admettent que la fonction essentielle de la faculté de connaître est le jugement, qu'il y a un jugement primitif sur lequel s'appuie l'expérience ou perception intellectuelle des choses sensibles, et que ce jugement enfin n'est possible que par la synthèse de l'élément empirique et de l'élément *a priori* de la connaissance : l'un et l'autre accordent donc l'existence des jugements synthétiques *a priori* et l'accordent dans le même sens. Les mots seuls diffèrent. Rosmini désigne l'élément empirique par le mot *sensation*, et Kant l'appelle du nom d'*intuition*. L'un appelle l'élément *a priori*, *idée*, et l'autre le nomme *catégorie* et *forme pure de la sensibilité* ; mais l'opposition des deux termes et la nécessité de leur synthèse est la même de part et d'autre ; la concordance des deux penseurs, sur ce point, va même si loin que l'unité métaphysique du moi, ou l'unité transcendentale de la conscience qui est dans la philosophie de Kant la base de toutes les synthèses de la connaissance, trouve dans celle de Rosmini son terme correspondant moyennant l'*unité du sujet* où le sentiment du réel s'unit à l'intuition de l'idée, en vertu de l'identité substantielle de notre nature également capable d'être modifiée par la réalité sensible et par l'être intelligible. (Vol. II du *Nouvel Essai*, page 178, cinquième édition.)

Mais voici une divergence réelle et importante entre Rosmini et Kant. Le philosophe allemand multiplie, comme

on le sait, l'élément *a priori* de la connaissance, tandis que le philosophe italien le réduit à l'unité. Kant n'admet pas moins de dix-sept formes de la connaissance, c'est-à-dire douze catégories, deux formes pures de la sensibilité et trois idées de la raison ou trois objets absolus. Rosmini regarde comme systématique la division des quatre grandes catégories kantiennes (qualité, quantité, relation, modalité), par trois ; il accuse Kant de les poser sans les déduire ; il considère les formes pures de la sensibilité comme une superfétation, les trois idées ou les absolus kantiens comme une division fausse d'un terme nécessairement unique. Cette partie de la critique de Rosmini est à coup sûr la plus claire, la plus vraie et la plus importante. C'est celle qui a le rapport le plus intime avec le but de son système. Elle a aussi un autre avantage, celui de reprendre sous une autre forme et avec une portée plus haute la critique de Galluppi sur la philosophie critique.

Rapportons les principaux arguments employés par Rosmini dans sa réfutation. On sait que les quatre grandes catégories de Kant sont la quantité, la qualité, la relation, la modalité, et que chacune d'elles en renferme trois autres qui sont, pour la quantité : l'unité, la pluralité, la totalité ; pour la qualité : la réalité, la privation, la limitation ; pour la relation : l'inhérence et substance, la causalité et dépendance, la communauté ; pour la modalité : la possibilité, l'existence, la nécessité.

« Examinons, dit Rosmini, les douze catégories appelées « par Kant formes de l'entendement...... et voyons si « toutes sont vraiment des *formes primitives et originaires* « de notre intelligence, suivant la prétention du père de la « philosophie critique.

« J'observe d'abord que les douze catégories de Kant « ne peuvent aspirer au même rang, de telle sorte que « chacune étant indépendante des autres et appartenant à « un genre irréductible, on ne puisse les classer et les « disposer dans une série hiérarchique.

« Prenons la forme de la *modalité* avec les trois caté- « gories de la *possibilité*, de l'*existence* et de la *nécessité* « qui lui sont subordonnées, et opérons-en le rapproche- « avec les trois autres de la *quantité*, de la *qualité* et de « la *relation*, pour voir quel en est le rapport.

« Je conçois très-bien un être *possible* ou *existant*, sans
« être obligé de savoir sa quantité, sa qualité, ses relations.
« Mon entendement n'est, dans ce cas, astreint à d'autre
« condition que celle de penser un être en tant que possible, ou
« existant simplement, ou nécessaire. C'est pourquoi s'il
« peut y avoir un acte de l'entendement indépendant des trois
« formes de la quantité, de la qualité et de la relation, cela
« signifie que ces formes ne sont ni essentielles ni nécessaires,
« qu'elles ne sont pas indispensables à constituer l'activité
« fondamentale de l'entendement, et partant qu'elles ne
« sont pas celles que nous cherchons, celles par lesquelles
« l'entendement est entendement. » (Section IV, chap. IV, du *Nouvel Essai*.)

La forme de la modalité est donc indépendante des trois autres; au contraire nous ne pouvons penser la quantité, la qualité, la relation d'un être sans le penser d'abord ou comme possible ou comme existant, sans le penser comme un objet ou comme un être.

Rosmini en conclut que les trois formes de la quantité, de la qualité et de la relation succèdent, dans l'ordre primitif de la formation des concepts, à la catégorie de la modalité, que sans elle les autres ne pourraient être employées par la pensée, qu'elle en est la condition commune. D'où il suit que l'entendement n'a pas quatre formes essentielles et originaires, mais une seule, et que celle-ci même se réduit à une idée unique, c'est-à-dire à l'idée de l'être. En effet, on peut appliquer et Rosmini applique aux divisions de la catégorie de la modalité la même réduction qu'il a opérée sur les quatre catégories fondamentales, et à ce nouveau pas de la critique, la réduction se fait au profit de l'idée de possibilité sur les idées d'existence et de nécessité, tandis qu'auparavant elle s'était faite, au profit de la modalité, sur la quantité, la qualité et la relation. Pourquoi au profit de la possibilité et non de l'existence ou de la nécessité? Parce qu'on ne peut concevoir l'existence réelle d'un être sans penser son idée ou la détermination idéale qui lui correspond, ou, ce qui est la même chose, son rapport à l'être indéterminé, ou enfin sa possibilité logique, sa possibilité comme l'objet de l'entendement.

Que si, au contraire, on parle de l'existence en général, alors elle n'est autre chose que l'être indéterminé ou pos-

sible et partant la *possibilité* demeure en possession du premier rang. Quant à la nécessité, elle ne peut le lui disputer, et l'on s'en convaincra si l'on considère que nous ne sommes pas forcés de l'appliquer à tous les êtres réels qui tombent sous notre pensée, et ensuite que si elle fait partie des caractères de toute idée, cela tient à ce qu'elle est inséparable de la possibilité logique de son objet ; par conséquent elle suit logiquement la possibilité et ne la précède pas. Ainsi donc la possibilité, ou l'être possible et indéterminé, est la forme première que supposent avant eux et à laquelle se réduisent tous les éléments formels de la connaissance.

On connaît ce que Kant appelle les trois idées de la raison ou forme de l'absolu ; ce sont les conceptions des trois réalités ou des trois objets fondamentaux de la science, le moi, le monde et Dieu, considérés dans leur totalité respective. Rosmini remarque que trois absolus sont impossibles, que l'âme humaine et l'univers n'ont une existence en soi et absolue que dans un sens subordonné et relatif; que, par conséquent, il n'y a qu'un seul absolu, c'est-à-dire l'Être des êtres ou Dieu.

Mais autre chose est, suivant lui, l'idée de cet être réel, idée que nous déterminons par nos moyens de connaître ainsi que celle de tout autre objet, et autre chose, la forme universelle de notre connaissance ou l'idée première où nous voyons pour ainsi dire tout ce que nons concevons. Tout objet de notre intelligence est pensé par cette forme et dans cette forme, et toutes les déterminations abstraites, qui n'en dérivent pas directement, nous sont fournies par les sens ; les formes pures de la sensibilité, ou le *temps et l'espace* que Kant pose également *a priori* sont réduites par Rosmini aux éléments dérivés des sens.

L'examen des questions que ces objets soulèvent est entrepris par Rosmini dans les parties suivantes de son travail. Nous ne nous y arrêterons pas maintenant. Qu'il nous suffise seulement de savoir que cet examen lui sert à confirmer son opinion fondamentale sur la répartition de la connaissance entre une forme unique et la matière multiple que les sens lui fournissent.

Enfin une critique non moins capitale que Rosmini adresse à Kant regarde la subjectivité de ses éléments formels de la connaissance. A cause de ce caractère qui frappe également

les formes pures de la sensibilité, les catégories de l'entendement, les schèmes, les concepts et enfin les idées de la raison, le monde intérieur et extérieur, l'univers et Dieu perdent leur réalité ou flottent incertains dans les nuages de la philosophie critique entre l'être et le néant. Voilà le dernier et le plus grand reproche que Rosmini adresse à Kant. La suite de son ouvrage est précisément consacrée à substituer un idéalisme objectif à l'idéalisme subjectif de ce philosophe.

Dans le second volume du *Nouvel Essai* (5e édition) Rosmini, après avoir rappelé les progrès que la question de l'origine des idées doit au génie de Platon et de Leibnitz, et aussi le profit qu'elle a tiré indirectement des études de Reid et de Stewart, résume ainsi son jugement sur les mérites de Kant :

« Kant qui vint après eux (après Platon et Leibnitz), donna « une analyse plus consciencieuse et plus profonde des con- « naissances et trouva qu'elles résultent de deux éléments, « dont l'un se réduit au sensible, et l'autre ne peut pas s'y « réduire ; l'un vient donc des sens et l'autre doit nécessaire- « ment avoir son origine au-dedans de nous. Il a donné « justement au premier le nom de matière et a appelé le « second forme de la connaissance. Il n'a pas admis que les « idées existent en nous toutes formées dès notre naissance, « ainsi que l'a fait Platon, ni que nous en portions en nous- « mêmes les traces, ainsi que le prétend Leibnitz ; il n'ad- « met d'inné que l'élément formel de nos idées, de sorte « qu'en toutes il y a quelque chose qui vient de l'activité de « l'esprit et quelque chose qui n'en vient pas. Ce fut là un « progrès considérable pour la philosophie. Mais il restait « à opérer encore une simplification ; il restait à réduire à « la moindre quantité possible cette *partie formelle* de la « connaissance dont on avait reconnu l'existence primitive « et naturelle en nous, de ce principe enfin déposé par les « mains du Créateur dans nos âmes comme la semence « d'une plante immense et féconde.

« Voici donc le problème que la philosophie doit résoudre « après les efforts de Kant : il faut trouver l'élément mi- « nime de la connaissance, ou bien la lumière qui rend « l'âme intelligente et partant propre aux opérations intel- « lectuelles.

« Kant n'a pas trouvé cet élément minime; il a trop
« étendu la forme de la connaissance; au lieu de la déduire
« d'un principe unique, il l'a brisée en un grand nombre
« de formes indépendantes... Il ne s'est pas aperçu qu'il n'y
« a rien dans les données des sens qui puisse appartenir à la
« connaissance formelle, et que toutes les formes qu'il at-
« tribue à l'entendement et à la raison se réduisent à une
« seule forme et à la plus simple de toutes, c'est-à-dire à
« celle de la *possibilité* ou de *l'idéalité*.

« N'étant pas parvenu à cette grande simplification, le pen-
« seur de Kœnigsberg n'a pas eu l'avantage de connaître la
« nature de la vraie et unique forme dont l'objectivité, la
« supériorité, l'indépendance et l'indétermination assurent
« l'existence inaltérable. Partant Kant n'a pas fourni une
« base solide à la science, à la vérité et à la certitude.

« Voilà ce que nous croyons avoir démontré, et nous
« étions obligé de le faire. Car voulant continuer l'œuvre
« des philosophes qui nous ont précédé... nous devions
« accepter et nous approprier les deux vérités qu'ils ont
« mises en lumière, à savoir : 1° qu'il faut distinguer la
« partie formelle de la partie matérielle de la connaissance;
« 2° que la partie formelle est la seule qui nous soit fournie
« par notre nature.

« Enrichi par cet héritage, nous devions nous efforcer
« de déterminer la partie formelle de la connaissance, dé-
« termination qui leur a échappé, et nous devions nous
« garder, avec tout le soin possible, de confondre avec elle
« quelque partie de la matière de la science; nous devions
« même nous efforcer d'obtenir la partie formelle de la
« connaissance dans son essence la plus pure et la plus sim-
« ple, et de la distinguer de ses applications. Or, nous avons
« fait cette recherche et nous avons obtenu ce résultat : que
« la partie formelle de la conscience, dans son état primitif
« et originaire, consiste dans l'intuition unique, naturelle et
« permanente de l'être possible. »

Ceux qui se sont formalisés en rencontrant dans les livres de Rosmini des expressions peu respectueuses et presque injurieuses pour le grand philosophe de Kœnigsberg, trouveront, s'ils sont équitables, dans le passage que nous venons de citer, de quoi calmer leur indignation. Car si, ailleurs, Rosmini appelle Kant ***un grand sophiste***, ou autrement, ici il témoi-

gne pour lui la plus grande admiration et n'aspire à rien moins qu'à être son continuateur. Ce passage est, si nous ne nous trompons, la preuve irréfragable de la sincérité profonde du philosophe italien, de son amour pour la philosophie moderne et pour le progrès intellectuel autant que de sa persuasion de pouvoir concilier dans un nouveau système la science des temps nouveaux avec les traditions de l'antiquité et les principes immortels du christianisme.

CHAPITRE III.

SOMMAIRE. — Suite de l'analyse du *Nouvel Essai* sur l'origine des idées. — Partie dogmatique. — Réduction de toutes les idées à l'idée de l'être. — Analyse de cette idée. — Ses caractères, son origine. — Comment elle se détermine. — Rôle du sentiment dans la connaissance. — Forme et matière des idées. — Solution générale du problème de leur origine. — L'idée selon Rosmini et l'idée suivant Platon et les réalistes du moyen âge. — L'entendement et la raison. — La perception extérieure et la connaissance de Dieu. — Questions de la certitude et du criterium de la vérité, de la nature et des causes de l'erreur.

Nous venons de résumer la partie historique et critique du *Nouvel Essai*; abordons-en maintenant la partie dogmatique, c'est-à-dire celle qui contient la doctrine de Rosmini sur la connaissance. Elle embrasse : 1° l'origine de l'idée de l'être; 2° l'origine de tous les concepts par le moyen de cette idée; 3° la perception de la réalité intérieure et extérieure; 4° la connaissance de Dieu.

Parcourons successivement ces points, et d'abord constatons la présence de l'idée de l'être dans toute idée et observons sa nature.

Quand l'abstraction sépare de l'idée que nous avons d'un objet toutes les qualités déterminées, il ne reste plus dans l'esprit que la pensée d'un être; cet être est indéterminé, mais c'est un être et on ne saurait le confondre avec le néant. Car on peut penser de cet être qu'il est, ou qu'il est

possible, tandis qu'on ne peut rien penser du néant. L'existence indéterminée qui lui reste lorsque vous en avez ôté toutes les déterminations, est la condition de tout ce qu'il devra posséder pour exister comme être réel, ou de tout ce qu'on pourra lui attribuer sous ce point de vue. « Ainsi pre-
« nons pour exemple, dit Rosmini, l'idée concrète d'un ami,
« de mon ami Maurice. Si je retranche de cette idée ce
« qu'elle a de propre et d'individuel, ce n'est plus l'idée de
« mon ami qui me reste ; la partie la plus chère en est sépa-
« rée. Ce qui s'y trouvé encore n'est plus que l'idée com-
« mune d'un homme. Mais après cette première abstrac-
« tion j'en fais une autre et j'élimine les qualités propres de
« l'homme. Par cette seconde opération de mon esprit,
« l'être auquel je pense, n'est déjà plus un homme ; car il
« n'a plus ni raison, ni liberté, éléments constitutifs de la
« nature humaine ; l'idée qui me reste est une idée plus gé-
« nérale ; c'est l'idée d'un animal ; continuant pour ainsi dire
« à disséquer cette idée et à la rendre plus abstraite encore
« par le retranchement des qualités qui appartiennent en
« propre à l'animal, que me reste-t-il? L'idée d'un corps
« privé de sensibilité et doué seulement de vie végétative.
« Séparons-en aussi par la pensée toute espèce de végéta-
« tion et fixons seulement notre attention sur ce qu'il y a de
« commun entre ce corps et les minéraux, notre idée de-
« viendra alors l'idée d'un corps en général..... Enfin ne
« regardons même pas à ce qui constitue le corps, et nous
« verrons cette idée se changer en celle d'un être en général.
« Or, dans toutes ces différentes abstractions mon esprit
« s'est toujours occupé d'un objet, il a toujours opéré sur
« l'idée d'un objet, quoique cette idée soit devenue de plus
« en plus universelle, et même à la fin, la plus universelle
« de toutes. » Arrivée au dernier degré l'abstraction ne peut plus avancer sans tomber dans le néant. L'idée de l'être est donc la plus universelle de toutes ; c'est celle qui reste après le dernier effort de l'abstraction, c'est celle au delà de laquelle la pensée n'est plus possible.

On remarque ainsi que d'un côté nous la retrouvons par l'abstraction au fond de toute pensée et par conséquent comme antérieure à ses autres éléments, et que d'autre part elle survit, après la dernière abstraction, à tout autre concept. Elle n'a donc pas besoin, pour être conçue, d'aucune

autre idée, et elle est le fondement de toutes les autres. Elle est intelligible par elle-même et toutes les autres sont intelligibles par elle. (V. pages 22 et 23 du second volume du *Nouvel Essai*, cinquième édition.)

Pour remonter à l'origine de cette idée il faut bien en fixer la nature et les caractères.

L'idée de l'être n'est pas celle d'une existence individuelle, réduite par l'abstraction à la seule réalité, mais celle d'une possibilité et même de la possibilité en général. C'est la possibilité et non la réalité qui nous reste de l'idée d'un être que nous avons conduit, par l'abstraction, au dernier degré de la simplicité. Car je puis supprimer son existence actuelle et il me restera encore l'idée de sa possibilité. L'idée de l'être est donc la même chose que l'idée de l'être possible. L'analyse y découvre trois éléments : 1° l'être; 2° la possibilité; 3° l'indétermination, mais ces éléments sont tellement liés entre eux et ils se supposent si bien réciproquement, qu'il est impossible de les séparer les uns des autres et de l'idée elle-même sans la détruire. Car la possibilité que nous trouvons dans l'idée de l'être se rapporte à l'être, et l'être que nous pensons en elle est indéterminé.

Les caractères de cette idée sont bien plus nombreux que ses éléments, les voici.

Elle est objective. Car c'est l'idée de l'être considéré en soi et d'une manière absolue, indépendamment de tout rapport à nous-mêmes ou aux choses sensibles.

Elle est l'essence même de l'idéalité, et elle diffère des choses senties comme le possible diffère du réel; elle renferme la possibilité des choses qu'on entend par elle; tandis que les choses n'en sont que des limitations.

Elle est simple; car elle n'a rien de concret, de divisible, ni de corporel, elle n'est que l'idée de l'être.

Elle est une et identique, car l'être que nous pensons dans l'idée universelle de l'être ou même dans une autre idée, est toujours identique à lui-même; il n'est ni multiple, ni variable comme les êtres réels qui s'y rapportent et dont il est le type et la raison commune.

Elle est universelle, car elle est l'idée de l'être qui s'étend à tous les êtres possibles et qui en contient la possibilité logique.

Elle est nécessaire, parce que l'être qu'elle contient étant

la possibilité logique, et cette possibilité absolue ne pouvant aucunement se transformer dans son contraire, il s'ensuit qu'elle ne peut pas être autrement.

Elle est éternelle et immuable, parce que notre intelligence est dans l'impossibilité de se représenter un changement ou une limite de temps dans l'être qu'elle a conçu comme possible.

Elle est indéterminée, parce que si l'universalité des autres idées se mesure sur les degrés de leur indétermination, celle qui est la plus universelle de toutes est nécessairement aussi la moins déterminée, la plus abstraite, la plus illimitée.

Les caractères de l'idée de l'être étant fixés, nous pouvons maintenant en chercher l'origine.

Cette idée peut moins que toute autre être confondue avec une image ou avec une sensation. Les produits médiats ou immédiats des sens ont précisément les caractères les plus opposés à ceux que nous venons de signaler dans l'idée de l'être, et chacun d'eux peut servir à démontrer que cette idée ne peut en aucune manière avoir son origine dans les sensations. Ainsi l'être aperçu dans l'idée dont il s'agit est objectif, c'est-à-dire existant en soi et indépendant de nous tandis que la sensation est subjective. Ce même être n'est que possible et idéal, tandis que la réalité sensible agit sur nos organes et produit sur notre âme des modifications. Il est simple, et inétendu et la sensation se rapportant aux organes est liée avec le composé et l'étendue. Il est un et identique, tandis que la sensation est variable et multiple. De cette comparaison que le philosophe italien prolonge en parcourant les catégories opposées du nécessaire et du contingent, de l'immuable et du changeant, de l'universel et du particulier, de l'indéterminé et du déterminé, il tire la conclusion que l'idée de l'être ne peut venir des sensations, ni avoir son type dans aucune réalité sensible. Il n'est pas vrai, selon Rosmini, que la sensation, dépouillée de toutes les déterminations particulières qu'elle contient, renferme encore l'existence indéterminée, et que cette existence s'y trouve comme un dernier résidu après le travail de l'analyse et de l'abstraction. Selon lui, la sensation, dépouillée de tout ce qui est particulier et déterminé, ne contient plus rien, n'est plus rien. Elle est particulière dans tous ses éléments.

Il applique le même raisonnement au sentiment de moi

et de notre existence individuelle et soutient que l'idée de l'être est nécessaire pour nous former la conception du moi comme pour nous procurer l'idée de la réalité extérieure loin de les supposer.

Rosmini a aussi facilement raison de la réflexion de Locke que de la sensation et du sentiment. Si la réflexion à laquelle le philosophe anglais ramène une grande partie de nos connaissances n'opère que sur les produits des sens, elle ne peut pas nous donner ce qu'ils ne contiennent pas. Mais les sensations et les sentiments n'ont rien parmi leurs termes qui ressemble à l'idée de l'être indéterminé et sans limites ; donc la réflexion ne peut expliquer cette idée. On ne peut pas non plus supposer qu'elle se produise en nous dans notre premier acte de perception intellectuelle, car pour cela il faudrait admettre ou qu'elle est créée en nous par Dieu lui-même à ce moment, et à l'occasion des premières sensations, ou bien que l'âme la fait sortir de son propre sein. La première opinion nous ferait retomber dans l'hypothèse des Arabes qui croyaient que l'intellect agent fût séparé de nous et agit en nous par une opération supérieure et universelle; la seconde nous ramènerait au kantisme. Or, le sujet pensant ne peut absolument produire de son fonds l'idée de l'être universel, il n'a rien qui lui ressemble ; sa particularité, sa contingence, sa réalité et ses limites sont opposées aux caractères de l'objet le plus général de notre pensée. Notre esprit d'ailleurs a la conscience de voir et non de produire l'idée dont il s'agit. Elle est devant lui et elle en demeure indépendante comme l'étoile du firmament est indépendante du regard de celui qui la contemple. (Vol. II, p. 56.)

Si donc l'idée de l'être nous est si nécessaire que sans elle nous ne pouvons nous former aucune autre idée, si d'ailleurs elle ne vient pas des sensations, ni des sentiments, ni de la réflexion, si elle n'est ni créée par Dieu, ni émanée de notre âme, il faut bien admettre qu'elle soit innée, de sorte que nous naissions avec la présence et l'intuition de l'être, quoique nous ne nous en apercevions que fort tard.

Voilà l'origine de l'idée de l'être établie; il s'agit maintenant de savoir comment toutes les autres idées en dérivent.

Rosmini procède de quatre manières différentes dans cette recherche : 1° en faisant l'analyse des éléments renfermés dans chaque idée ; 2° en partant des facultés qui les produi-

sent; 3° en expliquant plus spécialement la formation de l'entendement et de la raison ; 4° en classant les idées et en rendant compte de toutes leurs divisions.

L'analyse des éléments renfermés dans toute idée prouve que l'idée de l'être en est le principe commun. Car toute conception se rapporte à un objet, partant à une détermination possible de l'être, à une limitation quelconque de la possibilité universelle. Il y a donc en elles un élément général et invariable, c'est l'idée de l'être, et il y a un élément variable et spécial ; ce dernier vient des sensations. L'un est leur forme unique, l'autre leur matière multiple. Que la matière des idées vienne des sensations, on ne peut en douter, si on considère que les déterminations qu'elle contient ont précisément dans les réalités sensibles leurs termes correspondants, et que par les idées nous ne faisons que nous les représenter, que les voir dans leur type abstrait et commun. Cette distinction nous aide même à comprendre la vraie signification de l'adage des scolastiques, que *rien n'est dans l'entendement qui n'ait été d'abord dans le sens.* Il faut l'entendre d'accord avec saint Thomas et dire que tout ce qui se rapporte à la matière de nos connaissances a une origine sensible, tandis que leur partie formelle appartient en propre à l'entendement.

Du reste si l'on demande à Rosmini ce qu'il entend par matière ou partie matérielle de la connaissance, il répond que c'est *tout mode de l'être* et ne réserve pour la forme que l'*être seul ;* de sorte qu'il tient réellement ce qu'il a promis au commencement de sa recherche, c'est-à-dire de n'admettre au-dessus et en dehors de l'expérience que le moins possible. Il n'y a pas d'idéaliste qui fasse à l'expérience une plus large part et qui réduise à de moindres proportions l'élément *a priori* de son système.

L'examen des facultés qui produisent les idées conduit au même résultat. Car ces facultés sont, avant tout, la perception intellectuelle et la réflexion ; par la réflexion, nous séparons et unissons les idées, nous nous formons les idées des rapports, et non les idées des objets ; l'analyse et la synthèse suivent la réflexion, et contribuent, avec l'abstraction et l'universalisation, à modifier et à étendre nos conceptions en mille manières. Mais il faut d'abord que les idées des objets soient conçues. Or, nous commençons

par les concevoir d'une manière concrète, en affirmant l'existence des choses réelles ou sensibles, ensuite, nous les détachons de l'affirmation à laquelle elle se trouvent unies, et nous les pensons dans leur essence pure et universelle. Le premier de ces actes, ou le jugement par lequel nous affirmons l'existence d'un être, contient deux éléments, l'affirmation et l'idée de cet être, car cette idée, avant d'être abstraite et considérée en soi, est rapportée à l'être individuel et sensible qui tombe sous notre expérience, et comme limitée par lui. C'est en ce sens, et sous cette condition seulement, qu'on dit qu'une idée est concrète et particulière, car autrement toute idée, considérée en elle-même est abstraite et universelle. Séparons dans le jugement par lequel on affirme l'existence d'un être sensible, ou, ce qui est la même chose, dans la perception intellectuelle de cet être, l'affirmation, la chose sensible et son idée, et cette idée rendue à elle-même, ou séparée du réel, n'est plus qu'une détermination possible de l'être en soi, et partant une détermination universelle, susceptible d'applications infinies. Mais si je puis par l'abstraction séparer l'idée de son rapport au réel ou du jugement qui la rattache au réel, pour la considérer en elle-même, il ne s'ensuit pas que, par cette opération, je la rende universelle, et qu'abstraire et généraliser soient la même chose. L'universel est une qualité commune et profondément inhérente à toute idée ; l'abstraction contribue à le faire paraître, comme elle concourt à manifester tous les autres caractères de nos conceptions, mais elle ne le crée pas. La faculté de généraliser ou de former l'universel est la même chose que la faculté de produire les idées ; c'est la faculté de voir les déterminations possibles de l'être, tandis que l'abstraction est une opération qui en change les formes et les modes.

C'est à la faculté de l'universel que nous devons la connaissance des espèces, et à l'abstraction celle des genres. A l'origine, toute idée ou tout universel est une espèce ; le genre ne vient qu'après et se forme par abstraction. L'idée ou l'espèce est aussi l'essence idéale ou le type idéal des choses. Car il ne peut y avoir pour un être d'une classe donnée, qu'une seule manière d'être parfait, et c'est dans son essence et dans son espèce que le principe de cette perfection doit se trouver. Car si deux manières d'être parfait étaient possibles pour un même être, il devrait nécessaire-

ainsi que Platon lui-même l'a comprise, l'idée demeure parfaitement distincte des choses sensibles qui en sont les copies. (Voir l'ouvrage intitulé : *Aristotele esposto ed esaminato*, dans la préface.)

Ne voulant pas, autant que possible, mêler notre jugement à cette exposition et nous proposant, avant tout, de saisir la suite et l'enchaînement des pensées des philosophes italiens, nous n'insisterons pas sur l'oubli dans lequel Rosmini semble tomber relativement à la *participation* ou *metexis* platonicienne, dont la portée est beaucoup plus grande que le rapport de modèle à copie, employé par le philosophe grec dans le *Timée*, pour déterminer l'action divine dans la formation du monde. Nous ne nous préoccupons pas de relever ici les inexactitudes historiques de Rosmini ; ce qui nous importe, c'est de faire comprendre sa pensée sur l'être idéal et les idées.

Le philosophe italien remplace souvent les mots, *être idéal*, par les mots *être initial*, et il appelle parfois du même nom les idées en les opposant aux réalités qui sont la limite de notre sensibilité, et le terme dans lequel s'achève la manifestation de l'être ; de sorte que il y a entre l'être idéal et l'être réel, l'unité commune de l'être et le rapport du principe à son application. L'idée est l'être initial, parce qu'elle est *l'espèce* ou *l'essence universelle* d'une classe d'objets, chose à la fois plus grande et moins complète que l'individu réel : infiniment plus grande, parce qu'elle est le principe qui sert à former et à comprendre tous les individus possibles de cette classe ; et moins complète, parce qu'il lui manque cette activité substantielle qu'un individu nous communique dans les modifications de notre sensibilité. Parmi les idées, est aussi l'idée de l'individu, mais l'idée de l'individu ajoutée à celle d'une espèce quelconque, ne la fera jamais passer de l'état ou de la forme de l'idéalité, à l'état ou à la forme de la réalité. On a tout dit enfin, quand on a dit que le réel est senti comme limite de la sensation et de l'activité de nos sens, et que l'être idéal nous est donné comme un objet de contemplation ou d'intuition et rien de plus.

C'est ici, ce nous semble, le lieu d'observer la différence qui existe entre Rosmini, Galluppi et Kant, dans l'emploi et la signification du mot *objet*. Pour Galluppi, comme pour

toute l'école expérimentale, l'objet est ce qui est donné dans l'expérience externe, ce qui est susceptible de lui être rapporté sous les conditions d'unité et d'individualité. Selon Kant, l'objet est sans doute opposé au sujet, mais il ne nous apparaît ainsi que parce qu'il est une représentation de notre entendement, ou *noûmène* opposé au *phénomène* et à la sensation; Kant reconnaît bien à l'esprit la faculté de penser les choses *en soi*, hors de nous, et comme réalités indépendantes, mais il ne nous accorde pas la perception de ces réalités et nous laisse, à cet égard, éternellement suspendus entre l'affirmation et la négation. Kant admet enfin qu'on considère la vérité en soi comme un objet supérieur à la réalité intérieure et extérieure ; mais comme il réduit aussi cet objet suprême à une représentation mentale, il s'ensuit que le vrai aussi bien que le réel n'a, dans sa philosophie critique, qu'une objectivité apparente, et que tout est réellement subjectif à son point de vue.

Pour Rosmini l'objet n'est ni la chose sentie, ni un être fini quelconque considéré en soi comme substance ou comme cause et indépendamment de la vérité idéale. Il n'y a rien de sensible suivant lui qui ne soit réel et en même temps il n'y a rien de sensible ou de réel qui existe proprement en soi ; ce que nous appelons le sensible ou le réel est un terme moyen entre notre sensibilité et l'être idéal qui en est la raison et le type. D'un côté, il participe à l'existence et aux modifications du sujet sentant, il est relatif à lui, il est la limite de son activité et de sa passivité; de l'autre, il dépend de l'idée qui en est la règle et la condition supérieure dans l'être universel. De sorte qu'il n'y a pas de réalité sensible qu'on puisse vraiment considérer en soi ; la considérer ainsi n'est que la rapporter à son idée, la regarder dans l'idée.

Ainsi l'être idéal est la même chose que l'objet de l'entendement ; cet objet nous est donné et nous n'avons aucune prise sur sa nature et sa portée. La condition de notre intelligence à son égard est donc une *réceptivité*. L'observation établit cette proposition, car non-seulement nous ne pouvons rien sur la vérité par les actes de notre volonté libre, mais nous n'en formons pas nous-mêmes la première connaissance par le jugement. Le jugement opère, sans doute, un rapprochement entre l'idée de l'être et les choses senties, il affirme bien leur rapport, mais il ne le crée pas,

ni n'en produit les termes. L'idée de l'être est donc d'abord aperçue dans une intuition primitive; elle est donc présente à notre esprit, elle nous éclaire et sa clarté crée notre premier acte intellectuel, et même notre faculté d'entendre.

Cette intuition, ou cette vision n'est point passive à la manière des sensations, car elle n'est pas le produit d'une action extérieure ; mais elle n'est pas non plus un effet de notre nature; notre *réceptivité* se rapporte, dans ce cas, à l'objet intelligible et à sa présence, il faut donc admettre en nous un sens intellectuel *sui generis* qui lui correspond.

Ce sens, fort différent des sens corporels et tout à fait spirituel, est comme un œil toujours fixé sur l'être idéal indéterminé; il voit s'y dessiner, pour ainsi dire, les types et les essences intelligibles de tous les objets, à mesure que les sensations lui en fournissent les occasions. Ce champ immense de l'être est d'abord comme un tableau sans figures et sans caractères ; mais ils s'y produisent à la suite de l'expérience ou plutôt de l'exercice de la sensibilité.

Voir l'être, le voir d'abord indéterminé, ensuite déterminé par son rapport aux sensations; en d'autres mots, saisir le premier concept ou le premier objet, et par lui tous les autres, voilà les fonctions de l'entendement et de la raison; par elles s'expliquent l'unité et la variété de toute la connaissance. *L'entendement* (ou *intellect*) nous en donne le principe (l'idée de l'être), la *raison* le détermine et l'applique; c'est elle qui unit la matière à la forme de la connaissance, qui produit les perceptions intellectuelles et les jugements, éléments et conditions des raisonnements et partant de la science.

Tel est le rapport de l'entendement et de la raison suivant Rosmini; il est précisément l'inverse de celui que l'école allemande, à partir de Kant, reconnaît entre ces deux facultés. Car pour Kant, la raison occupe le sommet de la hiérarchie des fonctions intellectuelles; c'est elle qui a la prétention de connaître la vérité en soi et de saisir l'absolu dans la triple sphère du moi, du monde et de Dieu. C'est elle aussi que la critique déclare impuissante en constatant ses antinomies, tandis que l'entendement ne fait que subir les conséquences de sa condition et de ses lois; uni à l'expérience, son rôle est de nous en représenter les objets. Pour Rosmini, au contraire, l'entendement est doué de cette vision

transcendentale que Kant refuse à la raison, et la raison n'est que l'entendement lui-même considéré dans son rapport à l'expérience et comme source de raisonnement. Nous ne suivrons pas Rosmini dans sa classification des intellections, qu'il divise en *perceptions intellectuelles*, *idées proprement dites*, ou idées isolées des jugements primitifs qui les contiennent, et *modes des idées*. En étudiant sous cet autre point de vue le problème des idées, il arrive à la même conclusion que plus haut, et ce qu'il nous offre ici de nouveau, c'est-à-dire l'analyse particulière des idées spéciales de substance, de cause, de corps, d'esprit, d'espace et de temps, entre trop dans le détail de l'idéologie pour que nous puissions nous en occuper.

Nous ne ferons aussi qu'indiquer sa division des idées en pures ou indépendantes de toute matière, et non pures ou mêlées de forme et de matière. Les idées pures ne peuvent être que les éléments et caractères intrinsèques de l'idée de l'être que nous avons analysés plus haut; telles sont les idées d'unité et des nombres, de possibilité, d'universalité, de nécessité, d'immutabilité, d'absolu, auxquelles il faut ajouter les idées universelles de substance et de cause. Car les qualités et les actes des choses sensibles supposent l'être en soi, et la substance et la cause ne sont toujours que l'être en soi envisagé sous ce double point de vue et en ce double rapport. (Section v^e^, partie IV^e^, chapitre IV, article 5.)

A l'idée pure de l'être considéré dans d'autres relations se rattachent également les idées de vérité, de justice et de beauté, de sorte que c'est de l'être même et du fond de son idéalité qu'émanent les principes de la logique, de la morale et de l'esthétique; et en effet la bonté morale des actions comprend la conformité de notre volonté aux lois du vrai ou à l'idée, et le beau contient aussi le vrai comme sa condition première; de sorte que le beau, le bien, le vrai dérivent en définitive de l'idée comme de leur source et demeurent, quant à leur pure essence, complétement distincts du réel qui s'y rapporte avec des degrés infinis de fidélité ou d'inexactitude.

La logique a d'ailleurs pour base l'idée pure de l'être encore pour une autre raison, puisque les principes du raisonnement s'en déduisent. Et, en effet, l'intuition de l'être étant donnée, on s'explique l'existence en nous du

principe d'identité et de contradiction, car ce principe ne contient rien de plus que l'être, son identité avec les autres caractères que nous y avons notés, et son rapport à l'esprit qui le conçoit et l'affirme d'une part, et qui d'autre part repousse son contraire et ne peut pas confondre l'un avec l'autre. Et quant aux principes de causalité et de substantialité, après avoir réduit leurs éléments aux idées universelles de substance et de cause et aux idées opposées d'accident et d'événement possible, ils ne s'expliquent pas moins en montrant que ce sont des applications de l'idée de l'être.

Les idées dont nous venons de parler sont universelles et pures, mais la classe la plus nombreuse d'idées est celle que Rosmini rapporte à la matière de la connaissance ou aux déterminations sensibles. Il est indispensable de s'y arrêter parce qu'elle se rattache à la question importante de la perception. Comment Rosmini explique-t-il la connaissance de la réalité intérieure et extérieure, du moi et du monde? Quel usage fait-il de l'intuition de son être idéal et des sensations pour en rendre compte ? Voilà ce qu'il nous faut lui demander. La réponse à cette question est déjà contenue dans ce qui précède et surtout dans tout ce que nous avons dit sur le jugement synthétique, où s'unissent l'idée de l'être et les sensations. Nous n'avons ici qu'à compléter nos informations, avant de passer à la connaissance de Dieu dont nous n'avons pas encore parlé.

On a déjà pu s'apercevoir que Rosmini identifie la faculté de connaître avec la faculté d'entendre, et qu'il n'y a pas pour lui une opération de la pensée qui ne se ramène à l'intellection. La perception elle-même s'appelle toujours chez lui intellectuelle quand elle est une connaissance; car il en distingue de deux espèces, la perception sensitive et la perception intellectuelle. La perception sensitive n'est que la sensation avec son rapport au *terme sensible ;* nous disons *terme*, car dans la doctrine que nous examinons, l'objet appartient toujours à l'intelligence, il est toujours intelligible et jamais sensible. Pourquoi donc y distingue-t-on la perception sensible de la sensation ? C'est que, suivant notre philosophe, la sensation considérée en elle-même a un double aspect;

car si elle est *subjective* comme modification de notre être, elle est aussi *extra-subjective* ou *représentative* de quelque chose d'extérieur, en tant qu'elle enveloppe les qualités sensibles et les choses senties. Ce rapport de notre sensibilité avec ses *termes* ou ses *limites étendues* est le fait sur lequel s'appuie l'existence de la *perception sensitive*. Rosmini approuve Galluppi d'avoir observé et établi cette partie de la sensation et il aurait sans doute approuvé également Maine de Biran s'il avait connu ses écrits quand il composait le *Nouvel Essai*, car la distinction de l'élément affectif et de l'élément représentatif admis dans la sensation par le philosophe français répond exactement à celle du philosophe italien, avec cette différence cependant que celui-ci donne un nom et par là une consistance dans la science à ce qu'il y a d'ondoyant et de vague dans la signification du phénomène extérieur; car intermédiaire entre le sujet sentant et la réalité sentie, l'élément représentatif de la sensation n'est ni l'un ni l'autre, et il est l'un et l'autre ; c'est pour cela que Rosmini l'appelle *extra-subjectif*, réservant toujours l'appellation d'objectif à l'idée et à ses déterminations.

Après ces explications sur la perception sensitive et son rapport aux choses senties, nous pouvons passer à la perception intellectuelle. Cette opération est à la fois pour lui la *connaissance* et l'*intellection* de la réalité, suivant qu'elle est ou non accompagnée de réflexion ; mais au fond elle est composée des mêmes éléments essentiels. Ces éléments sont : 1° la perception sensitive ; 2° l'affirmation de l'existence actuelle ; 3° l'idée de l'être. La première renferme la réalité et la renferme sous la seule forme dans laquelle elle nous est donnée, c'est-à-dire comme sensible ; la troisième, ou l'idée, rend cette réalité intelligible, en devient la raison ou le principe, en se déterminant, pour ainsi dire, à son contact et en se transformant en idée de substance ou de cause. La seconde, ou l'affirmation, porte sur l'existence actuelle, ou, ce qui est la même chose, sur la synthèse de l'être et du phénomène, et produit la connaissance du réel, sous la condition et à la lumière de l'idéalité. Car, si d'un côté, l'affirmation d'un être senti porte sur la réalité sensible, d'autre part elle n'est possible qu'à la condition que l'intelligence

place cet être dans une classe quelconque de l'être en soi, ou en d'autres termes le considère comme une substance d'un genre donné.

Telle est la perception suivant Rosmini; qu'elle s'applique à l'esprit ou au corps, sa nature ne change pas, ses éléments constitutifs demeurent les mêmes. Si elle s'applique au corps, elle a pour terme sensible l'étendue concrète du corps propre ou des corps étrangers, accompagnée de l'activité et des apparences qui modifient nos sens; si elle s'applique à l'esprit, elle se rapporte au sentiment du sujet et à l'activité qu'il enveloppe; de sorte que la réalité intérieure et extérieure du moi et du non-moi, est toujours contenue dans le sentiment de l'un et de l'autre. Mais l'auteur de cette doctrine n'accorde pas, du moins dans l'ouvrage que nous examinons maintenant, que ce sentiment soit une connaissance; il n'en est qu'un élément indispensable, et pour le transformer en connaissance et en même temps en intellection, la médiation de l'idée et de l'idée de l'être possible est nécessaire.

Sur ce point important de la perception, Rosmini se sépare complétement de Galluppi, qui identifie, ainsi que nous l'avons vu, le sentiment et la connaissance directe et primitive de la réalité, et qui croit que le sentiment du moi ou la conscience, est une raison suffisante pour affirmer le sentiment du non-moi qui s'y trouve enveloppé. Rosmini, au contraire, entend que cette affirmation ne soit pas possible, sans les idées du moi et du non-moi, par conséquent sans l'intervention de l'idée de l'être dont elles sont des limitations.

Le philosophe de Roveredo se sépare non moins de Reid qui, après avoir distingué la sensation de l'affirmation de la réalité, regardait cette affirmation comme un fait instinctif et immédiat. Rosmini prétend qu'il s'explique par la médiation de l'idée; de sorte que la connaissance directe du réel et du concret, que l'observation patiente et fine du philosophe écossais avait soustraite à l'intervention hypothétique des idées représentatives, et constatée comme un fait, dont les plus illustres historiens de la philosophie lui font un grand mérite, est remise en question par la théorie de Rosmini. Nous ne pouvons examiner ici la différence qu'il y a, entre l'acte spontané de la perception, et l'opération réflé-

chie, par laquelle l'esprit s'en rend compte et en comprend l'essence, ce qui l'amène à découvrir l'idée ou la possibilité de la perception et à s'élever à la région de l'être idéal ou de la possibilité logique. Nous entreprendrions un travail trop personnel, et nous voulons tenir l'engagement pris de représenter le mouvement philosophique de l'Italie tel qu'il est en lui-même, sans y mêler nos opinions. Mais nous verrons tout à l'heure les objections qui ont été faites par les philosophes concitoyens de Rosmini, à une théorie qui identifie tout acte cognitif avec l'intellection, et subordonne toute *affirmation* à l'idée ou à l'intuition de sa propre possibilité logique. On verra aussi comment on a défendu, contre Rosmini, l'existence d'une connaissance directe du réel, et son indépendance de toute médiation idéale et abstraite.

Pour le moment voyons de quelle manière le philosophe de Roveredo arrive à l'existence de Dieu.

Pour démontrer l'existence de l'Être infini, il faut, on le sait, rendre raison de deux choses : 1° de l'idée de cet être; 2° du jugement par lequel on affirme la réalité de son objet. Quant à l'idée de Dieu, Rosmini en tire les éléments de l'idée innée de l'être possible, parmi lesquels sont, comme nous l'avons vu, l'unité, l'identité, la nécessité, l'éternité, l'immutabilité, l'intelligibilité absolue. Avec ces notions élémentaires on construit l'idée de l'Être infini, mais cette idée, quoique objective comme l'idée même de l'être dont on la tire n'est que négative et pour ainsi dire formelle. Car, aucune expérience directe ne nous présente la réalité de l'Être infini, ni ne la rend sensible ; par conséquent nous ne pouvons pas déterminer son idée comme celle des êtres finis par les données des sens. Elle est donc *indéterminée* et *négative*, et nous ne pouvons en diminuer l'obscurité que par les deux procédés de l'*élimination* et de l'*éminence*, c'est-à-dire en excluant de sa perfection tout ce qui peut la diminuer ou la limiter, et en concevant au contraire cette même perfection comme le principe unique et supérieur de toutes les essences et de toutes les réalités. Car, l'idée de Dieu n'est pas pour Rosmini, comme pour Malebranche, le premier intelligible, elle ne s'identifie pas avec l'être indéterminé, principe de la connaissance. Elle est, au contraire, la détermination absolue, conçue d'une manière négative.

Elle est l'unité de l'être, non plus limité à la forme de l'*idéalité* ou de la *réalité*, mais les embrassant toutes deux, ainsi que leur rapport. L'affirmation de cette unité absolue et dernière, condition inconditionnelle de tout ce que nous concevons par les idées, et de tout ce que nous percevons à la suite des sentiments, est un résultat de notre raisonnement, et d'une espèce d'*intégration* pour laquelle nous complétons la connaissance de l'idéal et du réel, et nous affirmons l'unité de leur principe. (Voir *la Logique* de Rosmini, page 234, — Turin, 1853.) Et, cependant, cette affirmation n'est pas arbitraire. Car, il est bien vrai que l'être idéal dans lequel nous voyons tout, n'est pas Dieu tout entier, mais, précisément parce qu'il nous apparaît comme une forme de l'Être, il en suppose la totalité et l'unité. C'est cette totalité et cette unité de l'être qui est Dieu; l'être idéal nous fournit une raison absolue pour en poser l'existence, il nous en impose la nécessité; et nous ne faisons que lui obéir lorsque nous jugeons que la vérité éternelle doit reposer sur un sujet non moins éternel, que les réalités finies dépendent de la réalité infinie, et qu'enfin l'idéalité et la réalité infinies constituent avec leur rapport, ou la bonté, l'unité de l'Être absolu. Le raisonnement, appuyé sur le principe de causalité ou de raison suffisante, nous sert donc légitimement à démontrer l'existence de Dieu. (Voyez les pages 127, 128, 143 et suivantes du troisième volume du *Nouvel Essai*, 5e édition, et l'abrégé intitulé : *Sistema filosofico*.)

Tel est le procédé par lequel Rosmini a entendu établir l'existence de Dieu. S'il n'échappe pas aux reproches de ceux qui croient impossible, et avec raison selon nous, une démonstration de l'absolu, parce qu'ils pensent que l'intuition de cet être est la condition supérieure de la certitude scientifique, et le fondement dernier de tout raisonnement, il sera du moins permis de remarquer combien l'idéalisme de l'abbé de Roveredo est éloigné du mysticisme. Il lui est même si opposé, qu'à force d'être sage et positif, il sera accusé d'être timide et insuffisant.

Mais que le lecteur veuille bien pour un instant se détourner des objections qui peuvent naître dans sa pensée en présence des opinions de Rosmini sur la connaissance et l'affirmation de la réalité finie et infinie, pour achever de considérer avec nous le caractère général de l'ouvrage que

nous analysons, la direction qu'il était destiné à imprimer aux esprits, et le progrès enfin qu'il faisait faire à la philosophie italienne.

Ce caractère, cette direction et ce progrès se manifestent et s'affirment avec une nouvelle force dans le troisième volume du *Nouvel Essai*. L'auteur y complète sa doctrine de la connaissance par la théorie du criterium de la certitude, il y remonte à la nature et aux causes de nos erreurs, en indique les remèdes, combat le scepticisme et défend surtout avec vigueur la portée et la puissance de la raison humaine.

Nous dirons tout à l'heure quelques mots de la théorie de l'erreur renouvelée de Malebranche et de l'école cartésienne; occupons-nous immédiatement du criterium de la certitude et de son rapport à la science. L'idée que Rosmini s'en fait doit le placer, à notre avis, parmi les plus nobles défenseurs de la raison. En effet le criterium de la certitude est, suivant sa définition, un signe auquel on peut reconnaître la vérité, ou un principe qui la contient: car la certitude n'est pas possible sans la vérité, elle en dépend, elle s'y conforme. C'est une persuasion ferme, raisonnable et conforme au vrai. Mais la persuasion et la vérité ne sont pas les seuls éléments que l'analyse y découvre; pour adhérer à la vérité, pour être persuadé de la posséder, il faut un motif et ce motif peut être double, ou c'est un *principium essendi*, une proposition qui exprime l'essence de la vérité, ou un *principium cognoscendi*, c'est-à-dire une proposition qui exprime un signe certain de la vérité.

Or, voici quel est le rapport de ces deux principes avec les éléments contenus dans la certitude, c'est-à-dire avec la vérité qui en est la cause, la persuasion ou le consentement dans lequel proprement elle réside, la raison ou le motif qui la rattache à la vérité.

La raison du consentement gouverne et produit directement la certitude, mais elle se rapporte elle-même à la vérité et n'a de valeur que par elle. Or, il peut se présenter deux cas et il n'y en peut avoir d'autres. Ou la raison dont dépend mon consentement est la vérité elle-même qui se manifeste à mon esprit d'une manière immédiate et intuitive, et alors la certitude se réduit à deux éléments, vérité de

l'objet pensé et persuasion rationnelle dans le sujet pensant, ou bien je ne puis voir la vérité elle-même où réside la raison suprême et l'évidence de la proposition à laquelle je donne mon consentement, et alors pour que mon adhésion soit raisonnable, j'ai besoin d'un indice ou d'un signe qui me mette sur la trace de la vérité et m'amène à croire ; telle est par exemple l'autorité du témoignage ou de la tradition.

Nous concevons donc deux principes de la certitude, l'un *intérieur* et l'autre *extérieur;* l'un qui pénètre dans l'essence même de la vérité et en est l'expression, l'autre qui n'en manifeste pas l'essence et n'en est qu'un signe.

Mais en raisonnant sur le rapport de ces deux principes nous reconnaissons que l'un dépend de l'autre, c'est-à-dire que l'extérieur est subordonné à l'intérieur. En effet le signe de la vérité que nous ne connaissons pas par elle-même doit être certain. Autrement il ne nous persuaderait pas touchant la vérité inconnue qu'il affirme.

Mais sa certitude sera relative ou absolue, démontrée ou évidente. Si elle est évidente et absolue, elle ne peut être que l'intuition directe de la vérité, si elle est relative et démontrée, il faut enfin de raison en raison et de proposition en proposition, remonter à celle qui se rapporte immédiatement à la vérité et qui ne peut être que sa connaissance intuitive.

« Une fois que de raison en raison, nous sommes arrivés « à la dernière, il faut nécessairement que notre certitude « et notre connaissance s'identifient. Car, connaissant la « raison dernière de mon jugement, j'affirme voir la vérité « de la chose en question. » Alors la nécessité du vrai, ma volonté et ma nature sont d'accord pour arrêter le mouvement de mon esprit. (Chap. VI, partie I^re^, section VI.)

Voilà donc le criterium extrinsèque de la certitude subordonné au criterium intrinsèque, et celui-ci identifié avec la connaissance intuitive du vrai. La question de la certitude est donc ramenée au problème de l'origine des idées, et la solution de l'un contient implicitement la solution de l'autre.

Ainsi donc se correspondent l'ordre de la connaissance et celui de la raison des choses. Un même principe les gouverne, l'*idée de l'être*, forme unique de la raison, principe unique de la certitude, source et essence de la vérité universelle. (*Ibidem*, chapitre VIII.)

Cette théorie de criterium assure l'unité et forme pour ainsi dire le couronnement de l'ouvrage dont nous venons de faire l'analyse. Il a semblé indispensable de lui donner ici une place de préférence à d'autres théories non moins importantes mais plus particulières, parce qu'elle montre la philosophie de Rosmini sous le jour le plus favorable à l'indépendance et à l'autorité de la raison, et relègue pour ainsi dire dans l'ombre les propositions trop orthodoxes et peu conformes à la science moderne qu'on y rencontre sur la nécessité préalable du langage dans la formation des idées abstraites. Ses points les plus essentiels sont parfaitement en harmonie avec les objections que, dès 1828, Rosmini opposait à l'abbé Lamennais sur son criterium de la certitude. (V. *Lettres à l'abbé Lamennais.*)

Dès lors il avait recueilli dans la tradition philosophique et adopté la distinction du criterium intrinsèque et extrinsèque ; il appliquait cette distinction au consentement universel du genre humain proposé par le célèbre écrivain français, défendait les droits de l'individu contre la tyrannie intellectuelle du grand nombre, et indiquait dans la conscience et l'intuition du vrai et du bien la source première des règles qui doivent guider notre jugement dans la science et dans la vie.

D'un autre côté, cette théorie du criterium se rattache à la défense du pouvoir de la raison humaine entreprise par Rosmini dans ce même volume que nous venons de parcourir. Quelle différence entre lui et Galluppi relativement à la confiance qu'ils ont dans la science humaine, dans sa portée et sa profondeur ! L'un et l'autre, après avoir traité la question du criterium de la vérité, reviennent dans leur *Essai* respectif sur celle qui regarde les limites de notre connaissance. Galluppi termine par des plaintes excessives sur les bornes de notre esprit, et Rosmini, sans méconnaître celles qui sont posées par la nature, s'attache à détruire les préjugés et les illusions qui les augmentent. Il détermine les limites de la connaissance *a priori*, se sépare des idéalistes allemands qui ne distinguent point la matière et la forme de la connaissance, ou qui veulent les ramener forcément à l'unité et les tirer toutes deux du sujet ou de l'objet ; mais il maintient dans leur mesure les forces de la raison contre une crainte exagérée de sa

faiblesse. Il soutient que la connaissance des essences ne nous est pas refusée, que s'il y a quelque chose qui nous échappe dans le fond des êtres, nous les connaissons cependant par leurs idées et par les essences génériques et spécifiques qu'elles contiennent. Sans doute la perception est la seule source à laquelle il nous soit permis de puiser l'élément positif qui est renfermé dans les essences dont nous avons l'idée, mais si la perception est la règle et la limite imposée à la connaissance particulière que nous avons des choses, si elle est le criterium duquel nous devons rapprocher nos idées pour en constater la perfection et l'imperfection, il faut cependant se souvenir que les essences idéales sont accompagnées des caractères de la vérité absolue, qu'elles sont universelles, fournissent à chaque science son principe et donnent lieu à un travail de composition et de décomposition qui élève sur la base de l'observation l'édifice grandiose des connaissances humaines.

Du reste, Rosmini défend contre le scepticisme la véracité de l'expérience non moins que celle de la raison. L'expérience ne peut pas nous tromper tant qu'elle se résout en des jugements conformes aux données de la sensibilité. Bornons-nous à admettre l'existence et les qualités des choses présentées par les sens, ne dépassons pas dans nos affirmations les faits et les inductions qu'on en peut tirer, et nous n'aurons pas lieu de nous plaindre de nos facultés. L'expérience et la raison se correspondent et se soutiennent comme le réel et l'idéal. L'expérience n'est pas possible sans l'idée, mais l'idée après avoir servi de moyen à l'expérience, y puise ses déterminations, s'en détache par abstraction, s'enrichit par la comparaison des faits semblables, s'élève au rang de type et de mesure commune, étend et féconde indéfiniment le champ de l'observation. Or, dans tout ce travail qui a pour résultat nos jugements définitifs sur les êtres, il se produit une série d'opérations compliquées dont la réflexion est l'accompagnement et qui sont cependant toutes renfermées entre l'initiative primitive de l'être idéal et le sentiment immédiat de la réalité. Le sentiment immédiat est ce qu'il est; c'est un fait, et comme tel, il ne contient aucune méprise; organe du sensible il ne peut pas tromper. L'in-

tuition de l'être est encore moins faillible : car le vrai étant ce qui est, et le faux ce qui n'est pas, il répugne que l'erreur, c'est-à-dire le faux, c'est-à-dire encore le non-être prenne dans l'intuition la place de l'être, ou se change en son contraire. La source de l'erreur n'est donc pas dans les facultés productives des connaissances, mais dans les opérations qui en découlent et surtout dans la faculté de l'affirmation. L'affirmation est subjective et ne vaut dans l'ordre scientifique que par ses rapports aux données rationnelles et sensibles. Elle n'est pas nécessairement vraie, mais elle n'est pas non plus nécessairement fausse. Elle peut se conformer au juste rapport du sentiment et de l'idée, comme elle peut le dépasser. Elle peut donc tomber dans l'erreur et l'éviter aussi. L'erreur n'appartient donc pas proprement aux facultés objectives de l'intelligence, mais à un mode de son activité, ou faculté subjective de l'affirmation. D'où il suit qu'on peut accepter la doctrine qui fait de l'erreur un produit de la *volonté*, non pas en ce sens qu'elle soit toujours libre et par conséquent coupable, mais en tant qu'elle dépend d'une persuasion qui n'est pas toujours motivée par la raison, et qui, dérivant souvent de l'instinct, de l'habitude, du préjugé et de l'attention, *donne lieu à la méprise*. De là quelque chose d'arbitraire, dans l'erreur, de là aussi sa subordination à l'*attention intellectuelle*. (V. *Sistema filosofico*, de page 289 à 292, dans le premier volume des Œuvres, édition de Casal, 1850.) Car cette faculté est la force qui dirige notre entendement ; il est en son pouvoir de l'appliquer à l'objet qu'elle veut, de le restreindre à une seule chose ou à une seule partie du sentiment, d'affirmer un seul objet à la fois en négligeant tous les autres. Ce qui ne signifie pourtant pas que l'attention, en appliquant et en concentrant l'intelligence en une sphère plus ou moins étroite, procède au hasard, car elle suit au contraire généralement les lois constantes de l'être.

La défense du raisonnement et de ses principes est le complément nécessaire des argumentations antécédentes et comme l'anneau qui joint l'idéologie à la logique.

Nous ne pouvons consacrer un examen détaillé à cette partie de la philosophie que Rosmini a développée en un volume considérable, où l'on trouve, du reste, à côté d'excellentes

observations et de vues nouvelles sur les différentes formes du raisonnement, beaucoup de longueurs et de redites. Nous nous contenterons d'indiquer la place et la portée de cette science dans son système ; car nous avons hâte d'aborder les parties de son œuvre où se montre davantage l'originalité de ses idées.

La logique vient immédiatement après l'idéologie et forme avec elle le groupe des sciences d'intuition. Science et art à la fois, la logique s'appuie sur les principes de la raison dont on a vu l'origine dans l'être idéal ; elle est donc un développement et une application de l'idée première, et tout le mécanisme du raisonnement, si compliqué qu'il soit, remonte, par son essence, à l'essence universelle et aux rapports intelligibles qu'elle contient. D'où il suit que la forme objective de la connaissance est aussi celle du mouvement scientifique de la pensée.

Mais le raisonnement serait stérile, s'il était borné à sa forme. Il ne devient fécond, au contraire, qu'à la condition de s'appliquer à la matière de la connaissance, et de s'étendre dans le champ immense de la réalité.

Aussi tant qu'on s'en tient à l'idéologie et à la logique a-t-on plutôt les instruments que les objets concrets de la science. Pour obtenir ces objets, pour en découvrir la nature et les rapports et se former, par la connaissance de leur enchaînement, une idée philosophique de l'univers, il faut passer des sciences d'intuition aux sciences de perception, et par conséquent de la *forme idéale* de l'être à sa *forme réelle*.

CHAPITRE IV.

SOMMAIRE. — Le réel (SECONDE PARTIE du système). — Psychologie. — Sa division. — De l'âme en général. — Définition de l'âme humaine. — Analyse de cette définition. — Le sentiment fondamental, preuves de son existence. — Corps subjectif et corps extra-subjectif. — Etendue intérieure et extérieure. — Opposition et conciliation. — Rapport de la sensibilité et de l'intelligence. — Unité de l'âme comme sujet animal, intellectif et volitif. — Individualité et développement dynamique de l'âme humaine. — Son double rapport à la réalité matérielle et à l'être idéal. — Union intime et consubstantielle de l'âme sensitive avec le corps. — Participation du corps à la vie subjective de l'âme. — Comment l'étendue et l'espace sont unis à l'âme. — Nature périssable de la sensibilité physique. — Immortalité du principe intelligent. — Commerce de l'âme et du corps. — Théorie de l'instinct vital et de l'instinct sensuel. — Importance de l'accord de ces instincts pour l'accomplissement de la destinée humaine. — Fondements psychologiques de la pathologie et de la médecine. — Rosmini et les animistes. — Rapprochement entre la psychologie de Rosmini et les principaux traits de celle de Maine de Biran.

Les sciences de perception sont la psychologie et la cosmologie; l'anthropologie ou s'identifie avec la psychologie en traitant de l'âme de l'homme, ou rentre dans la cosmologie en traitant de son corps. Du reste, on va voir que, grâce à sa manière de considérer les rapports de l'âme et du corps, la psychologie doit comprendre pour Rosmini l'essence de la science de l'homme, de même que l'essence de la science du monde. Car pour lui la psychologie étant surtout la science du sentiment et de ce qui est essentiel au sentiment et par cela même, suivant ses définitions, la science du réel, on peut la considérer d'une manière générale comme le fondement de la connaissance de la réalité humaine et cosmique; nous pouvons même ajouter qu'elle est pour lui la base de

l'idée limitée que nous pouvons nous former de la réalité divine par les voies naturelles et avec le secours du raisonnement.

On voit, dès lors, quelle place immense occupe la psychologie dans ce système. Non-seulement c'est son principe qui fournit la condition subjective de la connaissance, mais elle-même procure les matériaux nécessaires à toutes les sciences qui s'occupent spécialement du réel. Aussi est-elle traitée par Rosmini avec une méthode et suivant un plan qui, d'une part, rappelle les vastes proportions du traité de l'âme d'Aristote et d'autre part en modifie les procédés d'observation et d'induction en y ajoutant les vues synthétiques de l'idéalisme et la recherche moderne des lois relatives aux fonctions psychologiques. Cette dernière partie de l'œuvre volumineuse du philosophe italien est si considérable que des deux volumes dont se compose sa Psychologie, le second est tout entier consacré à ce but. Nous nous occuperons spécialement du premier volume qui comprend une étude approfondie de l'essence de l'âme, soit à cause de l'importance de cet objet en lui-même, soit à cause de ses rapports avec la cosmologie.

Rosmini divise la psychologie en trois parties : la première a pour objet *l'essence*; la seconde le *développement*; et la troisième *les destinées* de l'âme. De ces trois éléments la réflexion philosophique tire une représentation de *l'idéal parfait* de l'âme, couronnement final de la connaissance de nous-mêmes, et condition importante de la sagesse. Résumons les recherches de Rosmini sur l'essence de l'âme, et suivons rapidement ses observations sur les facultés qu'elle contient, sur les attributs essentiels qui en dérivent et notamment sur sa simplicité et son immortalité, et enfin sur son union avec le corps.

L'essence de l'âme ne peut être connue que par l'observation et l'analyse. Nous connaissons l'âme parce que nous la percevons, et nous la percevons parce que nous la sentons. En raisonnant sur l'âme il nous faut donc partir de ce fait primitif que nous la sentons et percevons, fait qui n'est, du reste, qu'un cas particulier de cette loi générale que sans le sentiment il est impossible de rien percevoir. Ainsi les corps ne pourraient être perçus par l'entendement s'ils n'étaient d'abord sentis. Mais entre la sensibilité qui a pour objet les corps et celle qui se rapporte à l'âme il y a une grande dif-

férence, car nous sentons les corps comme des choses étrangères et l'âme comme une chose qui nous appartient et qui est nous-mêmes; les corps sont sentis par l'âme et l'âme se sent elle-même.

Mais lorsqu'on dit que l'âme se sent elle-même, on dit implicitement et par conséquent que l'âme est essentiellement sensible et que son essence est dans le sentiment; car si elle n'était pas à la fois sentiment et principe du sentiment, elle ne se sentirait pas elle-même; elle est donc un principe sentant en rapport avec lui-même.

Mais l'âme n'est pas bornée à la faculté de sentir; elle perçoit aussi d'une manière intellectuelle et soi-même et les corps, elle agit volontairement ou sous l'influence des instincts. Elle est donc douée de plusieurs puissances entre lesquelles il faut distinguer celles qui appartiennent à son développement de celles qui appartiennent à l'état primitif et pour ainsi dire germinal de son être. C'est cet élément premier quant à l'origine et fondamental comme condition indispensable à l'apparition des autres qui est, selon Rosmini, la source de la *notion pure* de l'âme et qui répond à son essence. Tous les autres éléments, toutes les autres facultés quelles qu'elles soient, n'expriment pas la nature commune à tout le genre qu'on appelle âme.

Que s'il s'agit de l'âme humaine, la question ne change que dans une certaine mesure. On ne peut, il est vrai, concevoir cette âme que d'après la conscience que nous en avons, mais quoique, actuellement, il y ait dans le moi des opérations et des facultés qui se rapportent à son développement, telles que le raisonnement, la liberté et les instincts qui les précèdent ou les accompagnent, on peut toutefois distinguer dans le *moi* ce qui est l'objet de sa notion pure d'avec ce qui est accidentel ou subordonné. On opère donc sur l'âme humaine comme on a opéré sur l'âme, ou plutôt sans sortir de l'observation de soi-même on retrouve l'une et l'autre et l'essence de l'une et de l'autre, car l'une est contenue dans l'autre.

En procédant de cette manière et en alliant l'observation intérieure à l'idéologie, science qui s'appuie également sur la conscience, on arrive enfin à définir l'âme, *le principe* (ou la cause) *d'un sentiment actif et substantiel* qui enveloppe un double terme, c'est-à-dire l'espace et un corps. (*Psycho-*

logie, Ier volume, page 44, édition de *Novare*). L'âme humaine est cela et quelque chose de plus, car le moi avec lequel elle s'identifie en chacun de nous est essentiellement intelligent aussi bien que sentant, et il est en outre doué d'activités qui dépendent de l'intelligence et de la sensibilité. (Voir *Sistema filosofico*, § 124.)

Il s'ensuit que l'âme humaine est ***un sujet ou principe intellectif et sensitif, doué par sa propre nature de l'intuition de l'être, d'un sentiment dont le terme est étendu et de certaines activités qui dépendent de l'intelligence et de la sensibilité.*** (Ibidem.)

Telle est l'essence de l'âme humaine exprimée d'une manière synthétique et par définition. Il s'agit maintenant de connaître les faits dont on a tiré cette notion et de retrouver par l'analyse les titres de la légitimité de cette synthèse. Voyons par conséquent avec Rosmini en quel sens l'âme humaine est un principe sensitif et un principe intellectif et comment cette double essence en forme une seule. En examinant sa nature sensible, nous connaîtrons aussi son rapport à toutes les âmes; en considérant ses puissances intellectuelles et les activités qui s'ensuivent, nous connaîtrons les traits qui distinguent son espèce.

Que nous ayons la perception intellectuelle de nous-mêmes et de notre corps, c'est ce que nous savons déjà par l'idéologie et nous savons également le rôle que le sentiment joue dans la perception. La perception n'est une connaissance qu'à la condition que l'objet de l'intuition intellectuelle, ou l'être idéal s'ajoute au sentiment, mais le sentiment est toujours la matière indispensable de la connaissance et la source de ses déterminations. L'analyse du sentiment est donc le premier anneau qui joint l'idéologie à la psychologie, et celle-ci ne fait que développer et agrandir une partie des observations contenues dans celle-là.

La sensibilité, faculté élémentaire de l'âme, a à son tour pour base, selon Rosmini, ce qu'il appelle ***sentiment fondamental.***

Ce sentiment, dont il reconnaît devoir la première idée à Condillac, est répandu dans tout le corps d'une manière constante et égale. (*Nouvel Essai*, volume II, p. 251, 5e édition, et *Psychologie*, volume Ier, p. 204). C'est la perception sensible des parties de notre corps dans leur état naturel et

primitif, c'est aussi le sentiment habituel que nous en avons. (*Nouvel Essai*, p. 228, 230, 251 du IIe volume.)

Il ne faut pas le confondre avec les sensations. Au contraire, pour l'observer et s'en former une idée nette, il faut le séparer de toute modification adventice et éventuelle de la sensibilité. Il faut s'abstraire de toutes les sensations de la lumière, puis successivement de toutes les données des sens extérieurs et enfin de tous les sentiments particuliers qui peuvent se réveiller dans l'intérieur de notre corps sous l'action d'une force motrice quelconque. En se plaçant par la pensée dans cet état on ne voit pas disparaître tout mode actuel de sensibilité, mais on se trouve au contraire en présence de ce sens ou de ce sentiment général qui a pour terme le corps et qu'on peut aussi appeler sentiment de la vie et de l'animalité. (*Nouvel Essai,* section v, partie V, chapitre III, et *Anthropologie*, livre II, chapitre VIII, article 2.) Ce sentiment est continu en lui-même et sans solution aucune, permanent, uniforme et simple; on n'y distingue ni figures, ni étendues déterminées, ni couleurs, toutes sensations qui se surajoutent à ce fond de notre être sensible sous l'action et par la coopération des sens et par conséquent il n'a par lui-même ni limites, ni contours qui le localisent dans l'espace. Nous sentons bien, il est vrai, qu'il dépend d'une action qui s'exerce immédiatement et nécessairement sur nous, d'une énergie étrangère que nous attribuons au principe corporel; nous y trouvons aussi et par conséquent une double relation avec le moi ou sujet sensible et avec le corps ou étendue sentie; mais quoique ce corps soit tellement uni au principe sentant qu'on peut le regarder comme un élément intégrant de notre vie subjective et qu'il est, pour ainsi dire, le cosujet (*con-soggetto*) du moi, toutefois considérés dans le sentiment fondamental et réduits à leur rapport *essentiel, primitif* et *pur* avec lui, le corps et son étendue ne sont ni limités ni mesurés. L'espace sans mesure et une force bornée mais répandue sans contours fixes dans cet espace, voilà les éléments irréductibles que l'analyse découvre dans ce sentiment.

Qu'on se recueille en soi-même, dans un état de calme et de santé parfaite, qu'on s'isole de toute cause de perturbation et d'altération, qu'on fasse comme Descartes, qu'on se ferme les yeux, qu'on se bouche les oreilles et qu'on se re-

tire dans le moi, non pour y chercher la pensée et ses opérations, mais la sensibilité et ses modes essentiels, et l'on se convraincra de l'existence de ce mode capital dont il s'agit. Tel est le précepte et la conviction du psychologue italien. Quoique ce mode de notre âme soit ce qu'il y a de plus profond dans sa nature, il n'est cependant pas aisé de bien l'observer; car ce n'est pas le fait constant et habituel qui attire le plus et le mieux notre attention, mais le fait nouveau et extraordinaire.

Il est beaucoup plus facile, en effet, de suivre les sensation relatives aux sens extérieurs que les modifications du sens général dont nous parlons et ces modifications sont à leur tour plus aisées à connaître que le *sentiment fondamental* dont elles dépendent. Car les sensations sont vives, changeantes et partant susceptibles d'exciter la curiosité et l'attention, tandis que le sentiment dont il s'agit a les caractères opposés et présente en outre à l'observation les mêmes difficultés que toute connaissance réfléchie du moi. L'entendement perçoit aussi les choses extérieures d'une manière directe et naturelle, tandis qu'il faut un acte plus profond pour percevoir le corps d'une manière subjective. (*Nouvel Essai*, vol. II, p. 240, 243 même édition.)

Du reste, voici les raisons qui prouvent, selon le philosophe italien, l'existence du sentiment fondamental contre les objections tirées d'une observation superficielle et irréfléchie. Elle se rapportent à sa double condition, c'est-à-dire à l'étendue et à la force qui y est unie, ou *terme* du sentiment, et au moi, sujet ou principe du sentiment.

Notre âme connaît ses modifications et ses modes par la conscience, mais elle ne les connaît pas, ne les remarque pas tous. Le sentiment fondamental peut donc exister en nous mêlé à nos sensations, placé au-dessous d'elles comme un *substratum* nécessaire sans être aperçu directement par tout le monde. Il faut même qu'il existe. Car l'action habituelle du corps n'est pas la seule que nous subissions constamment et dont nous ne nous apercevions pas; le poids de l'air ambiant, le mouvement du sang, la chaleur intérieure, la gravitation et l'attraction des parties de l'organisme, l'action de la terre sur nos organes entrent dans l'action gégérale du corps sur le sujet sentant, concourent à produire le sentiment qui s'ensuit avec une constance et une uniformité

égale à leur effet, sans que cependant nous les remarquions. Et néanmoins nous ne pouvons douter ni de leur influence ni de son rapport permanent à notre sensibilité. (*Nouvel Essai*, ibidem, à la suite.)

Voici maintenant les preuves directes de l'existence du sentiment fondamental qui se rapportent plus particulièrement à son identité avec le moi. Rosmini s'efforce de démontrer que les sensations ne sont perceptibles sensiblement et intellectuellement qu'à la condition que l'âme se sente elle-même et dans ses modes ; mais comme ces modes sont sensitifs et inséparables à leur tour d'un terme étendu, ou force agissante répandue dans l'espace, il s'ensuit qu'on retrouve par là le sentiment fondamental dans son intégrité.

Qu'on ôte, dit-il, de cette proposition, *je sens*, le mot sentir, il restera le moi; qu'on ôte, au contraire, le moi, la sensation disparaît. Le moi, dans toute sensation, est donc le centre sentant, l'unité sensible qui coordonne la multiplicité des modifications. Les sensations sont des modes, l'âme les sent. Comment les sentirait-elle si elle ne se sentait pas elle-même en eux? L'action qui produit la sensation est faite dans l'âme ou hors de l'âme; si elle a lieu hors de l'âme, l'âme ne sent rien; si elle a lieu dans l'âme, cet être se sent lui-même dans son mode. Dans le dernier cas, le sentiment fondamental existe; dans le premier cas la sensation n'est plus possible. Car si l'âme ne se sent pas elle-même, comment peut-elle sentir ce qui est en elle-même? Autant vaudrait dire qu'on voit une table tout en niant qu'on en voit la forme ou la couleur. La modification de ce qui est sensible est sensible, mais la modification de ce qui n'est pas sensible n'est pas sensible. (*Psychologie*, 1er vol., page 72, édition de Novare). Cette argumentation qui, au premier abord, paraît subtile et même contraire à d'autres raisonnements par lesquels Rosmini admet dans l'idéologie que l'âme puisse avoir l'intuition primitive de l'être sans la conscience d'elle-même, comme si elle était absorbée d'abord par l'objet universel et générateur de la pensée, peut cependant, à ce qu'il nous semble, se justifier pleinement, en considérant la différence profonde qui existe entre le caractère objectif de la pensée et la manière d'être essentiellement subjective de la sensibilité. Que serait-ce qu'une pareille manière d'être, sans sa condition indispensable, c'est-à-dire sans la présence du sujet! Le

sentiment du reste, on voudra bien le remarquer, n'est pas précisément la conscience, mais sa condition. La conscience est pour Rosmini un acte de l'intelligence, c'est une perception intellective qui ne se confond nullement avec les modes sensibles.

Nous ne suivrons pas dans tous leurs détails les preuves alléguées par Rosmini à l'appui de sa thèse ; d'autant plus que nous avons hâte de passer à un point de cette doctrine qui nous semble renfermer des observations aussi neuves que délicates et vraies. Ce point consiste dans la distinction et le passage entre ce qu'il appelle le sentiment du corps intérieur et *subjectif* et le sentiment du corps qu'il nomme extérieur ou *extra-subjectif*. Ces deux aspects de notre corps se rattachent à deux modes d'un même et unique sentiment par l'intermédiaire d'un espace identique ou plutôt par le sentiment du même espace, donnent lieu à deux perceptions distinctes mais réductibles au double mode d'une connaissance dont le terme et unique, et fournissent à la fois les moyens naturels et scientifiques de passer du dedans au dehors, d'expliquer la manière dont se forme la représentation de notre corps et par elle la connaissance du monde extérieur. Car pour Rosmini, ainsi que pour Maine de Biran, c'est par l'intermédiaire du corps propre et des modes sensitifs qui en dépendent que l'âme humaine se compose les notions relatives à toutes les parties de l'univers sensible.

Voyons donc le rapport qui existe, selon lui, entre les deux connaissances du corps propre considéré successivement sous le point de vue subjectif et extra-subjectif. Et d'abord disons ce qu'il entend par ces appellations. Il nomme subjectif le sentiment interne de notre être qui, tout en étant lié à l'étendue et au corps, n'a cependant pas ces bornes fixes et précises qui permettent d'établir une opposition entre le moi et le non-moi; il appelle extra-subjectif le sentiment du corps en tant qu'il a pour contenu et pour limite l'étendue déterminée et figurée. Le corps enveloppé par le sentiment est phénoménal dans les deux cas, mais son apparence n'est pas la même dans l'un et dans l'autre. La première fait partie du fond de notre sensibilité, et en est le terme inséparable, la seconde ne surgit qu'ensuite, est une représentation acquise et moins profonde. Dans la première le corps participe du sujet (consoggetto), dans la seconde il s'oppose à lui. Voilà pourquoi

la première apparence du corps est subjective ou intérieure, et la seconde extra-subjective ou extérieure. C'est ici aussi le lieu de répéter une observation déjà faite, c'est-à-dire que le corps extra-subjectif étant sensible et phénoménal ne peut pas être appelé objectif, car, suivant le vocabulaire de Rosmini, cette qualification appartiendrait au corps considéré en soi, c'est-à-dire au corps idéal.

Ces distinctions recueillies par le philosophe italien dans les faits et placées sous la garantie d'une double expérience intérieure et extérieure, sont applicables au corps tout entier et à chacune de ses parties, et, suivant ses habitudes, Rosmini employant l'analyse, démontre sa thèse en divisant son objet et en allant du simple au composé. « Qu'on remar-« que bien, dit-il dans la *Psychologie* (vol. I^er^, page 202), « que tout en disant qu'un sentiment subjectif se répand « naturellement dans tout l'espace occupé par le nerf, nous « ne disons pas pour cela que dans ce sentiment subjectif, « naturel et fondamental l'espace se trouve dessiné et figuré. « Rien de tout cela : l'espace n'est figuré et limité que par « l'intermédiaire successif de la sensation extérieure, qui « fournit les phénomènes extra-subjectifs. Un de ces phéno-« mènes est celui des *sensations de superficie*, que les philo-« sophes n'ont jamais considérées, autant qu'il nous semble, « et dont nous avons traité dans l'*Anthropologie; les sen-« sations en surface* sont proprement celles qui nous four-« nissent les contours des corps, et en font naître les for-« mes, les grandeurs déterminées, les proportions..... C'est « précisément avec ces éléments que le monde extérieur est « construit par la sensibilité externe de l'homme. Le monde « intérieur, au contraire, renfermé dans le sentiment subjec-« tif ne présente rien de toutes ces aperceptions. Néanmoins « l'espace occupé par le sentiment fondamental, quoique « sans limites et sans rapports avec les autres espaces, et « réduit à une apparence obscure, simple ou peu propre à « éveiller l'attention, est cependant, pour le dire de nou-« veau, le même espace qui, dans la suite, sous l'influence de « sensations externes, se limite, prend une forme, s'éclaire « et se distingue de la totalité de l'espace. »

Il y a donc, suivant Rosmini, une double manière de sentir le corps et les parties du corps, l'une par le sens intérieur et l'autre par le sens extérieur, l'une répondant aux phéno-

mènes snbjectifs et l'autre aux phénomènes extra-subjectifs de l'organisme, et leur connexion consiste dans l'identité de l'espace occupé par les uns et par les autres. Car chaque partie du corps extra-subjectif que nous voyons ou touchons est la même que celle que nous sentons immédiatement et intérieurement sans intermédiaire d'organes extérieurs. (*Psychologie*, ibidem.)

Mais ce n'est là que le fondement de la connaissance du corps et de ses parties dans leur rapport général au dedans et au dehors. Pour que cette connaissance se particularise et se détermine de manière à nous procurer les représentations précises des organes de leurs qualités affectives, de leurs rapports et de leur ordonnance, il faut que le sentiment fondamental, excité par les sensations, réagisse; il faut que sa passivité soit suivie d'une activité correspondante. Alors ce sentiment devient un sens général tour à tour passif et actif, un véritable toucher par lequel nons nous emparons de toutes les parties de notre corps et nous les faisons pour ainsi dire participer à notre sensibilité. Car, suivant Rosmini, il y a dans le sentiment dont nous parlons deux termes à distinguer, l'espace sur lequel nous n'exerçons aucune influence et la force corporelle sur laquelle nous réagissons.

C'est cette force qui participe à notre sensibilité, qui sent avec nous, est avec nous le sujet des modes sensitifs. Aussi rien n'est, selon lui, plus faux de s'imaginer qu'on peut expliquer la localisation de nos sensations par un jugement erroné et habituel. Le dehors, l'*extra-subjectif* est lié réellement au subjectif par le double terme de l'espace et de la force corporelle enveloppés dans le sentiment fondamental.

C'est à ces conditions préalables jointes à une faculté que l'auteur de ces observations appelle mémoire sensuelle (*ritentiva sensuale*) que nous devons de pouvoir nous former les représentations des corps étrangers au nôtre. L'existence et les qualités de ces corps nous sont en effet révélées par les impressions et les mouvements qu'ils produisent dans notre organisation, dans l'étendue qui la borne et dans l'activité qui procède de son principe, et par conséquent dans le sentiment fondamental, miroir fidèle de ces modifications et mode intermédiaire entre l'âme et le monde.

Lorsque la perception sensible du corps propre est constituée, la perception sensible des autres s'explique du côté

de leur substance, par leur action différente de celle du corps propre ainsi que par la forme et la continuité de cette action, et du côté du sujet sentant, par la variation du sentiment corporel et par la continuité du sentiment des bornes produites dans cette variation.

Les observations que nous avons rapportées jusqu'à présent se rattachent à ces sensations que Kant et Biran appellent intuitions, que Rosmini lui-même appelle représentations sensibles et qu'il distingue parfaitement du côté affectif de la sensibilité physique. Cependant comme la fonction représentative de la sensibilité est intimement liée à son rôle affectif, on entend aussi qu'un changement indépendant de l'âme se produisant dans le corps qui lui est propre, et s'opposant à son action continue, elle éprouve le sentiment d'un contraste et d'une violence ; or c'est précisément là le sentiment d'un corps étranger. (*Sistema filosofico*, n° 129.)

Dès qu'on a expliqué comment l'âme sent en elle-même quelque chose qui lui est étranger, ce qui revient à dire une activité qui lutte contre la sienne, ou qui l'excite, il n'est plus difficile alors d'expliquer les qualités secondes des corps extérieurs, telle que la couleur, la saveur, l'odeur etc. Car toutes ces choses appartiennent au corps propre, en tant qu'il est le terme de la sensibilité physique, et la seule question qui reste à résoudre est celle de l'*étendue* des corps ; c'est-à-dire qu'il reste à expliquer comment l'âme étant un principe simple peut avoir pour terme l'étendue. (*Ibidem*, n° 120).

Nous verrons plus loin comment le philosophe italien résout cette question importante. Restons pour le moment dans la sphère de l'âme, et achevons de donner une idée des faits les plus essentiels de la sensibilité animale selon Rosmini. Parcourons rapidement les rapports qui les unissent aux faits intellectuels et volitifs et le lien que les uns et les autres établissent entre l'âme et le corps.

« L'âme humaine n'est pas seulement sensible, elle est « aussi intellectuelle ; elle est un principe à la fois intellec- « tif et sensitif (toute l'*Idéologie* en est la preuve). En tant « qu'elle est un principe sensitif, elle a pour terme le corps « propre ; mais comme le principe intellectuel est uni « dans son sein au principe sensitif de manière à ne faire « qu'un principe unique sous deux activités distinctes, il en

« résulte que l'âme intelligente et sensible, ou en un mot, « l'âme raisonnable a pour *terme* le corps. En tant que « sensible elle a dans le corps *un terme senti*; en tant « qu'intelligente elle a en lui *un terme entendu*. Le corps « est donc à la fois senti et entendu par l'âme humaine. Il « y a donc une perception intellectuelle primitive imma- « nente du corps propre, et dans cette perception consiste le « rapport entre l'âme humaine et le corps. » (*Sistema filosofico*, n° 130.)

C'est ainsi que l'influence réciproque de l'âme et du corps devient intelligible ; car d'une part l'âme étant un principe sentant et non un simple mode, participe à la nature de tout principe substantiel ou cause active et partant agit sur son propre terme suivant certaines lois. Mais comme pour agir sur lui il faut que d'abord il lui soit donné, il en résulte que le principe sentant lui-même est susceptible de réceptivité et de passivité à l'égard de son terme comme aussi à l'égard des énergies qui le constituent ou le modifient. (*Ibidem.*) Il est donc évident qu'entre l'âme et le corps il y a un commerce ou une influence physique, et que ce rapport est constitué par une activité et une passivité qui suivent de leur union primitive, et dont les formes principales sont du côté de l'âme le sentiment fondamental, la perception intellectuelle du corps, essentielle aussi et permanente, et l'activité nécessaire ou libre qui résulte de ces modes de son intelligence et de sa sensibilité.

Il suit de ces considérations et du rapport essentiel de l'entendement avec l'être idéal, que l'âme raisonnable (ou l'âme considérée comme le principe de la raison) agit sur le corps par l'intermédiaire de la sensibilité. Et d'abord cette proposition est déjà démontrée par ce qui regarde la connaissance immanente du corps, car elle suppose le sentiment fondamental, ainsi qu'on l'a vu. Mais l'âme raisonnable est aussi douée de volonté. La volonté est la partie proprement active du principe intelligent comme l'instinct et les appétits correspondent à l'activité du principe animal et sensitif. Or la volonté, pas plus que l'intelligence, n'agit sur le corps sans l'intermédiaire de la sensibilité. Il y a toujours un mode sensible, ne fût-ce que l'image du mouvement à produire, ou le sentiment des parties à mouvoir qui intervient dans l'empire de la volonté sur le corps. Pour que cet em-

pire se produise il faut même qu'on en possède les conditions, et ces conditions sont essentiellement acquises par l'intermédiaire de la sensibilité et donnent lieu à un art que l'homme apprend peu à peu dans le développement de son existence ; car d'abord il faut que les mouvements extérieurs se soient produits instinctivement et se soient manifestés sous leurs différents aspects y compris les sensations de plaisir et de peine qui en montrent la convenance ou le caractère nuisible ; il faut ensuite que les sentiments intérieurs auxquels ils sont liés se soient effectués sous l'empire de la volonté, car c'est dans le corps subjectif et intérieur qu'est le premier terme de ses commandements et de ses actes ; et il est nécessaire enfin que cette expérience déjà complexe s'achève par la connaissance du rapport qui unit les actes sensibles intérieurs aux mouvements extérieurs. Alors toutes les conditions sont prêtes pour l'exercice du libre pouvoir de la volonté sur le corps et à ce prix il peut avoir lieu. (*Psychologie*, Ier vol., livre III, chap. IX et X.)

Du reste le principe intellectuel et volitif est tellement uni au principe sensitif que leurs activités se pénètrent et qu'ils n'en font réellement qu'un seul. Si même l'expérience ne nous attestait pas les faits dont résulte leur identité substantielle, elle nous serait garantie par le raisonnement ; car en supposant que le principe sensitif fût séparé du principe intellectuel, comment celui-ci pourrait-il percevoir l'autre avec le terme étendu qui en est inséparable sans s'unir intimement à lui, sans s'approprier et s'adjoindre pour ainsi dire toute l'activité du principe perçu ? Et en quoi alors ces deux principes ou ces deux êtres seraient-ils encore divisés ? La vérité est donc qu'ils n'en font qu'un seul. Le moi qui perçoit est le même que le moi qui éprouve le sentiment corporel. Enfin la volonté étant l'activité de l'âme intelligente, il en résulte que la volonté, l'intelligence et la sensibilité sont trois puissances ou énergies qui dépendent d'une seule et unique force ; cette force considérée comme la source des faits volitifs et intellectuels est l'esprit, et, regardée plus spécialement sous l'aspect du sentiment animal, c'est l'âme. Mais l'unité de l'âme ne suffit pas pour former l'unité concrète de l'être humain. Car le principe sensitif ou animal est tellement uni à son terme étendu ou au corps que l'un ne se conçoit pas

sans l'autre. Le principe et le terme du sentiment corporel forment, malgré leur opposition, un *même être*, un *même vivant* (*un solo animato*), et lorsqu'on professe une doctrine qui les sépare, on tombe dans l'abstrait et dans le faux (*Sistema filosofico* n° 136). C'est de cette abstraction que découlent les exagérations des animistes et le discrédit qui a frappé leur école. N'ayant pas connu la véritable union de l'âme et du corps qui repose sur la *sensibilité subjective* et qui joint d'une manière indissoluble le principe sensitif à son terme, ils n'ont vu entre eux que l'opposition qui existe certainement entre le *corps extérieur* et le principe sentant et n'ont point trouvé le moyen de la résoudre. Au lieu de se servir pour cela du sentiment du *corps subjectif* qu'ils n'ont point observé, ils ont cherché à expliquer la vie animale en la subordonnant à l'action directe du principe rationnel et ils ont attribué à cette cause la production des phénomènes physiologiques (*Psychologie*, même livre, chapitre XII). Aussi faut-il non-seulement abandonner cet excès de spiritualisme, mais corriger la définition platonicienne de l'homme et dire qu'il est non-seulement une intelligence servie par des organes, mais encore une intelligence douée par sa nature de la perception du corps (*Ibidem*, Ier vol., page 320), ou mieux encore il faut dire qu'il est *un sujet animal intellectif et volitif*, en comprenant dans son animalité et son intelligence la perception du sentiment fondamental corporel et l'intuition de l'être indéterminé, et embrassant dans sa volonté les formes d'une activité qui se règle d'après l'animalité et l'intelligence qui lui sont propres. (*Anthropologie*, chap. II, art. 3 du livre Ier.)

La question de l'individualité humaine est traitée par Rosmini avec le plus grand soin et dans le plus grand détail. Il importe d'y insister. Car on y voit l'application de la partie la plus élevée de sa méthode psychologique et les rapports de cette méthode avec l'idéologie et l'ontologie.

Cette méthode embrasse en effet deux parties, la recherche expérimentale des faits et leur classification scientifique, l'analyse psychologique et le raisonnement appuyé sur l'idée. Malgré le détail de ses discussions l'ordre n'abandonne jamais sa pensée dans ces travaux ; tandis que dans l'ontologie pure, il s'étend et se perd dans des distinctions qui sont parfois purement verbales et dans lesquelles on a peine à le

suivre ; dans la psychologie, au contraire, il est synthétique autant qu'analytique ; on sent qu'il est ici sur son vrai terrain et que les faits servent heureusement de contrepoids à son penchant pour l'abstraction.

Nous avouons même ne pas connaître de psychologie dans laquelle l'étude de l'âme soit appuyée sur tant d'observations, et néanmoins ramenée à un point de vue scientifique aussi régulier et sévère. On dirait aussi que la psychologie a rendu à Rosmini le secret de composer des ouvrages suivant un plan simple et harmonieux ; car tandis que sa philosophie du droit, par exemple, est défectueuse sous ce rapport par ses longueurs et ses redites, l'*Anthropologie* et le premier volume de la *Psychologie* sont des livres d'une ordonnance simple et savante.

Cette question capitale de l'individualité humaine touche à tout, non-seulement à l'union de l'âme et du corps et au mode de cette union, non-seulement aux rapports des différents ordres de phénomènes internes et de leurs principes respectifs, mais à la naissance et à la mort de l'homme, à l'origine de l'âme, à celle de l'intelligence et de la sensibilité; car une foule de difficultés se présentent, soit pour combattre cette unité quand on l'admet, soit pour en embarrasser la notion et empêcher de l'admettre, ou bien encore pour la réduire au principe exclusif de la vie corporelle et en exclure le principe spirituel. Le matérialisme, le spiritualisme exagéré, l'animisme et d'autres systèmes se présentent en foule pour multiplier les objections et les exigences sur ce problème important, d'autant plus que sa solution suppose celle des questions préalables des essences de l'âme et du corps et de leur union. Rosmini a consulté et exposé tous ces systèmes (Voir l'appendice du I^er^ volume de la *Psychologie*), et en donnant sa théorie, il a retourné le problème en tous sens, s'est efforcé de rendre la réponse complète et l'a rattachée aux principes généraux de sa philosophie.

Une idée principale le dirige dans tout ce travail, idée métaphysique confirmée pour l'expérience interne, c'est-à-dire qu'un principe ou sujet substantiel ne peut être par lui-même qu'actif ; qu'on peut distinguer en lui la virtualité de l'actualité, mais que lors même qu'il s'agit de sa capacité de sentir, on ne peut se l'imaginer entièrement dépourvue

d'action. L'existence concrète d'un être réel n'est donc intelligible à son avis que par l'acte, et son développement n'est que le déploiement d'une force, provoqué sans doute et occasionné par d'autres principes d'action ou d'influence qui opèrent sur elle et sont en communication avec elle, mais procédant avant tout de son fond.

Ainsi il faut deux actes fondamentaux pour constituer la nature humaine, d'abord un par lequel la sensibilité réagit sur la force répandue dans le terme étendu qui lui est uni, ce qui fait que le sentiment fondamental du corps subjectif dépend aussi bien de l'activité de l'âme que de sa passivité, et ensuite un autre par lequel le sujet sensible concourt à la vision de l'être idéal qui se manifeste à lui par une communication *sui generis*. Cette double fonction dont dépend l'essence de l'âme humaine est donc active plus encore qu'elle n'est passive, et rien n'empêche de la regarder comme le développement complexe d'une force unique. Et même, pour ce qui regarde le rapport de l'âme avec l'être idéal, il ne faut pas y voir une relation semblable à celle d'un patient sensible et d'un agent matériel. L'être idéal se manifeste, et par sa présence il crée l'intuition qui, du côté du sujet pensant, est essentiellement active ; il faut même dire que cette intuition est l'acte premier par lequel il existe, et qui constitue sa vie propre. (*Anthropologie*, livre III, section 1re, chap. IV, art. 1er.) Il est vrai que l'être idéal donne sa forme à l'intelligence, mais en s'unissant à elle, en y pénétrant, il ne se confond ni avec le moi conscient, ni avec l'âme. La vérité en demeure distincte.

Nous avons déjà suffisamment indiqué le rôle que Rosmini assigne à l'activité dans le sentiment fondamental; nous y revenons cependant parce qu'il nous semble que peu de psychologues, depuis Aristote (V. *Ethique à Nicomaque*) ont traité avec tant d'intelligence de l'activité du sentiment.

D'ailleurs, le passage que nous allons citer servira à montrer comment Rosmini allie l'observation au raisonnement, dans les recherches psychologiques et par quelles idées métaphysiques, il est dominé en s'y livrant. « Personne ne nous conteste, dit-il, que l'âme soit par sa nature et dès son origine, douée de la faculté de sentir, mais on ne nous accorde pas également qu'elle en possède l'acte, parce que, dit-on, autre chose est l'acte, autre

« chose la faculté. Et, en vérité il faut convenir que les « actes particuliers diffèrent extrêmement de la faculté qui « les produit. Mais la question dépend de l'idée plus ou « moins claire qu'on se fait de la faculté. Or, voici com« ment je l'entends. Pour que la faculté opère, elle exige « certaines conditions ; celles-ci étant données, elle agit et « son acte est alors particulier. C'est ainsi que la faculté de « voir a besoin de la lumière, et la faculté d'ouïr des ondu« lations, etc..... J'observe, en outre, que l'action dépend « de la faculté comme de sa vraie cause efficiente, tandis « que les autres conditions n'influent que comme des occa« sions et des excitants..... D'où il suit que si la cause du « sentiment est la faculté de sentir, et que cette faculté « opère nécessairement en présence de certaines conditions, « il n'est pas exact de dire que la faculté produit son acte « en vertu des choses extérieures, mais il faut dire qu'elle « le produit par son activité propre ; elle doit donc toujours « être en acte par elle-même, autrement sans la présence « et la possession préalable d'un premier acte, elle ne pour« rait jamais passer de l'état potentiel à l'état actuel, etc. (*Psychologie*, I[er] vol., édition de Novare, pages 73 à 75.) »

On reconnaît ici les principes de la psychologie d'Aristote corrigés par Leibnitz, Rosmini les adopte repoussant, comme le philosophe allemand, une puissance sans action, et substituant un acte immanent et constitutif à l'effort de la monade leibnitzienne.

Les choses que nous venons de dire ne suffisent cependant pas encore, pour se faire une idée exacte de l'importance attribuée par Rosmini, au développement dynamique de l'âme et du rapport précis qu'il établit entre ce développement et les conditions dont il dépend. Car il lui semble nécessaire d'admettre que l'identité du moi comme sentant et comme intelligent (qu'il démontre d'abord par l'observation), ne peut s'expliquer sans une identité correspondante dans le double terme du sentiment et de l'intelligence. Et voici comment il raisonne à ce sujet : c'est le terme senti qui détermine l'activité du sujet sentant ; c'est l'objet entendu qui détermine l'activité du sujet intelligent. D'un autre côté le sujet sentant ne sent, le sujet pensant ne pense qu'à la condition d'être uni aux termes du sentiment et à l'objet de

la pensée. Donc le principe sentant pour demeurer ident doit être, dès le commencement de son existence, uni terme qui comprenne virtuellement toutes ses sensatio venir. De même le sujet intelligent ne peut demeurer i tique à lui-même dans ses intellections successives, si l'é entendu qui détermine la sphère de son activité et lu uni, ne comprend dès le commencement et d'une man virtuelle tous les objets futurs de ses représentations. (*chologie*, vol. I, page 101.)

D'où il suivrait, ajoutons-nous, en commentant su point la doctrine du philosophe italien, que l'identité du est, selon lui, garantie par un rapport ainsi fait de l'être i et de l'être réel avec l'âme intelligente et sensible; qu double action constitutive dans laquelle il se résout, conti virtuellement la multiplicité *objective* et *extra-subjective* d *vérité* et des *phénomènes*.

Ces observations de Rosmini, subtiles autant que p fondes, rappellent en même temps les idées de Kant *sur le* *varium* virtuellement compris dans les formes de la sensibilité pure et sur le *varium* contenu de même dans les formes de l'en-tendement pur, de même que les perceptions insensibles de la monade leibnitzienne; avec cette différence, cependant, qu Rosmini s'efforce de sauver l'unité et la spontanéité de la forc humaine sans exagérer son autonomie et la pousser jusqu' l'isolement, et la borne à laquelle il s'arrête à ce sujet, nou l'avons déjà vu, est celle de la communication primitive e naturelle de l'âme avec la vérité objective et la force co porelle. Nous sentons la force corporelle dans l'espac comme nous voyons intellectuellement la vérité dans l'êt idéal. Infinité de l'espace et infinité de l'être sont deux i finis qui nous enveloppent et qui s'abîment dans l'unité d l'être absolu. L'une est le contenant des vérités, l'autre de réalités phénoménales. L'âme humaine leur est jointe p la double forme de l'être et par l'action correspondante q le principe des choses exerce sur elle sous cette dout condition. Car il y a un ordre intérieur de l'être, et il n'y point de solution de continuité entre ses parties et ses form Sans saut et sans lacune, en suivant la direction des faits des idées, on va du principe sentant à l'étendue sentie corps propre et à l'espace, et par eux aux corps étrange et à la réalité illimitée de l'univers, comme du sentiment

monte par l'intuition à l'idée qui l'éclaire et permet de le percevoir, et d'une idée à l'autre on remonte à l'idée unique, l'idée pure, ou vérité en soi. Des deux côtés, c'est l'être, unique dans sa base, quoique double dans l'opposition de ses formes principales. Image de l'absolu et de la loi de l'univers, l'âme raisonnable est une synthèse vivante et sans cesse renouvelée et développée de ces formes. Car sa fonction principale, en tant qu'elle est douée de raison, consiste précisément à rapporter le sensible à l'intelligible, le réel à l'idéal, et à reproduire par ce rapport intellectuel la double action par laquelle l'absolu pose et unit la condition initiale et la condition finale de tout être, c'est-à-dire son idée et son individualité sensible. Cette même fonction, jointe à la réflexion et à la volonté, lui permet aussi de comparer le réel à l'idéal, de rapprocher l'un de l'autre dans ses actions et de réaliser l'idée, condition de l'art, de la moralité et du droit.

Ainsi, en dernière analyse, Rosmini donne pour dernier fondement à l'unité de l'être humain la loi ontologique, d'après laquelle les formes de l'être s'unissent dans l'absolu. Ces énergies sont à la fois distinctes et unies en l'homme comme en Dieu. Elles se divisent dans les autres parties du monde et se rejoignent dans la nature de l'être sensible et intelligent.

Nous avons déjà eu occasion de noter combien ce prêtre philosophe, ce moine successeur de Kant et de Leibnitz, est peu enclin au mysticisme. L'espèce d'union qu'il admet entre l'âme et le corps en est une preuve péremptoire. Il est si peu disposé à la regarder comme accidentelle, que, sans elle, l'intuition de la vérité absolue serait, selon lui, inutile, et resterait à jamais indéterminée. C'est le sentiment avec son terme, qui fournit à l'âme la matière de toutes ses opérations intellectuelles et de toutes ses connaissances ; c'est de là que dérive le développement de la science humaine. Platon a tort de considérer le corps comme un obstacle au vol de l'âme, car il est au contraire l'instrument de son perfectionnement. La pensée platonicienne n'est vraie que dans son application à l'âme corrompue par la faute. (*Sistema filosofico*, n° 126.)

Il ne faudrait cependant pas croire que l'union de l'âme et du corps, si indissoluble qu'elle soit aux yeux de Rosmi-

la pensée. Donc le principe sentant pour demeurer identique doit être, dès le commencement de son existence, uni à un terme qui comprenne virtuellement toutes ses sensations à venir. De même le sujet intelligent ne peut demeurer identique à lui-même dans ses intellections successives, si l'objet entendu qui détermine la sphère de son activité et lui est uni, ne comprend dès le commencement et d'une manière virtuelle tous les objets futurs de ses représentations. (*Psychologie*, vol. I, page 101.)

D'où il suivrait, ajoutons-nous, en commentant sur ce point la doctrine du philosophe italien, que l'identité du moi est, selon lui, garantie par un rapport ainsi fait de l'être idéal et de l'être réel avec l'âme intelligente et sensible ; que la double action constitutive dans laquelle il se résout, contient virtuellement la multiplicité *objective* et *extra-subjective* de la *vérité* et des *phénomènes*.

Ces observations de Rosmini, subtiles autant que profondes, rappellent en même temps les idées de Kant sur *le varium* virtuellement compris dans les formes de la sensibilité pure et sur le *varium* contenu de même dans les formes de l'entendement pur, de même que les perceptions insensibles de la monade leibnitzienne ; avec cette différence, cependant, que Rosmini s'efforce de sauver l'unité et la spontanéité de la force humaine sans exagérer son autonomie et la pousser jusqu'à l'isolement, et la borne à laquelle il s'arrête à ce sujet, nous l'avons déjà vu, est celle de la communication primitive et naturelle de l'âme avec la vérité objective et la force corporelle. Nous sentons la force corporelle dans l'espace comme nous voyons intellectuellement la vérité dans l'être idéal. Infinité de l'espace et infinité de l'être sont deux infinis qui nous enveloppent et qui s'abîment dans l'unité de l'être absolu. L'une est le contenant des vérités, l'autre des réalités phénoménales. L'âme humaine leur est jointe par la double forme de l'être et par l'action correspondante que le principe des choses exerce sur elle sous cette double condition. Car il y a un ordre intérieur de l'être, et il n'y a point de solution de continuité entre ses parties et ses formes. Sans saut et sans lacune, en suivant la direction des faits et des idées, on va du principe sentant à l'étendue sentie du corps propre et à l'espace, et par eux aux corps étrangers et à la réalité illimitée de l'univers, comme du sentiment on

remonte par l'intuition à l'idée qui l'éclaire et permet de le percevoir, et d'une idée à l'autre on remonte à l'idée unique, à l'idée pure, ou vérité en soi. Des deux côtés, c'est l'être, unique dans sa base, quoique double dans l'opposition de ses formes principales. Image de l'absolu et de la loi de l'univers, l'âme raisonnable est une synthèse vivante et sans cesse renouvelée et développée de ces formes. Car sa fonction principale, en tant qu'elle est douée de raison, consiste précisément à rapporter le sensible à l'intelligible, le réel à l'idéal, et à reproduire par ce rapport intellectuel la double action par laquelle l'absolu pose et unit la condition initiale et la condition finale de tout être, c'est-à-dire son idée et son individualité sensible. Cette même fonction, jointe à la réflexion et à la volonté, lui permet aussi de comparer le réel à l'idéal, de rapprocher l'un de l'autre dans ses actions et de réaliser l'idée, condition de l'art, de la moralité et du droit.

Ainsi, en dernière analyse, Rosmini donne pour dernier fondement à l'unité de l'être humain la loi ontologique, d'après laquelle les formes de l'être s'unissent dans l'absolu. Ces énergies sont à la fois distinctes et unies en l'homme comme en Dieu. Elles se divisent dans les autres parties du monde et se rejoignent dans la nature de l'être sensible et intelligent.

Nous avons déjà eu occasion de noter combien ce prêtre philosophe, ce moine successeur de Kant et de Leibnitz, est peu enclin au mysticisme. L'espèce d'union qu'il admet entre l'âme et le corps en est une preuve péremptoire. Il est si peu disposé à la regarder comme accidentelle, que, sans elle, l'intuition de la vérité absolue serait, selon lui, inutile, et resterait à jamais indéterminée. C'est le sentiment avec son terme, qui fournit à l'âme la matière de toutes ses opérations intellectuelles et de toutes ses connaissances; c'est de là que dérive le développement de la science humaine. Platon a tort de considérer le corps comme un obstacle au vol de l'âme, car il est au contraire l'instrument de son perfectionnement. La pensée platonicienne n'est vraie que dans son application à l'âme corrompue par la faute. (*Sistema filosofico*, n° 126.)

Il ne faudrait cependant pas croire que l'union de l'âme et du corps, si indissoluble qu'elle soit aux yeux de Rosmi-

ni, favorise le matérialisme et soit contraire à la spiritualité et à l'immortalité de l'être intelligent et libre. Car d'abord quand il dit que l'âme et le corps sont choses relatives et inséparables l'une de l'autre, il faut bien remarquer qu'il ne parle jamais que de l'âme sensible et du corps subjectif. Selon lui, le sentiment fondamental enveloppe un terme étendu, et ce terme étendu, en tant qu'il a une existence et une apparence subjective, est inséparable du sentiment. Mais premièrement il résulte de là que le corps est dans l'âme plutôt que l'âme dans le corps, et que ce rapport de contenu à contenant n'est pas un rapport d'étendue, mais de sensibilité, d'activité mêlée de phénoménalité. L'étendue subjective du corps propre est enveloppée dans l'activité et passivité du sentiment de l'âme, elle en est la limite, voilà tout. Or, d'après ces données, l'âme est si loin de pouvoir être représentée comme le résultat de l'organisation, que le corps semblerait bien plutôt son ouvrage, ou que du moins il se présente à l'observation des faits internes comme le terme de son évolution, et la condition d'une activité qui l'organise, le répare, le perfectionne et en fait l'instrument de ses destinées.

D'ailleurs, la simplicité et l'immortalité de l'âme, ces propriétés qui découlent de son essence, sont l'objet d'une étude détaillée et approfondie dans la doctrine dont nous nous occupons. Son auteur démontre la simplicité de l'esprit en s'appuyant principalement sur les preuves suivantes, à savoir : 1° que l'âme est un principe unique et inétendu, parce qu'il y a identité entre le principe qui sent et le principe qui entend ; 2° parce que le sujet sentant est opposé au terme étendu, et que par cette opposition l'étendue est exclue du premier ; 3° enfin, parce que le principe intelligent reçoit sa forme de l'idée, chose entièrement indépendante de l'espace et du temps.

Il démontre l'immortalité en s'appuyant en partie sur les mêmes preuves que Platon : 1° la séparation de l'âme et du corps est la mort de l'homme et non de l'âme. Avec l'union corporelle cesse la vie organique ; avec la vie organique le sentiment fondamental et la perception immanente du corps propre disparaissent. L'âme perd sa sensibilité animale, mais elle ne perd pas pour cela toute sa sensibilité ; rien n'empêche qu'elle ne se sente elle-même et qu'elle conserve

même le sentiment de l'espace. Encore moins concevrait-on que par le fait de la désorganisation du corps propre elle fût privée de la vie intellectuelle et volitive ; 2 il faut même que l'intelligence se conserve, car sa forme est l'idée éternelle et immuable. Il est vrai que l'âme étant, par sa nature, contingente et limitée, elle pourrait être anéantie, mais cela ne saurait être possible qu'à Dieu, qui seul est capable de créer et partant d'anéantir. Or, il répugne à ses attributs qu'il annulle ce qu'il a produit ; 3° enfin l'âme est le principe qui donne la vie au corps ; et l'âme étant principe de vie, est vivante par elle-même ; par conséquent elle ne peut cesser d'être la vie que par anéantissement ; elle ne peut donc mourir par elle-même, elle est immortelle.

Nous avons à peine besoin de faire observer combien l'argument que nous venons d'indiquer rapproche Rosmini de l'antique animisme de Platon, malgré les divergences qui l'en séparent d'ailleurs, et combien aussi il rattache sa doctrine à celle des animistes modernes, malgré les reproches qu'il leur adresse. Car s'il repousse leurs idées sur les rapports du corps avec l'âme raisonnable, il adopte au fond ce qu'il y a de plus essentiel dans leur théorie, à savoir que c'est l'âme qui est le principe de la vie. Rosmini n'est en désaccord avec eux que sur la question de savoir de quelle manière s'exerce cette fonction vivifiante de l'âme ; tandis qu'ils l'attribuent à l'activité rationnelle, il l'assigne, lui, à l'activité sensible ou animale, voilà tout. La distinction est cependant importante ; elle vaut la peine qu'on s'y arrête, d'autant plus qu'elle sert à marquer les rapports de ce philosophe avec les animistes, et généralement avec les psychologues modernes.

On sait en effet que depuis Reid et l'école écossaise, en France non moins qu'en Angleterre, la psychologie s'est séparée complétement de la physiologie en prenant la conscience et les sens pour *criterium* des limites de leurs domaines respectifs ; il y a, a-t-on dit, deux expériences, l'interne et l'externe : celle de la conscience et celle des sens ; à ces deux expériences correspondent deux classes de phénomènes parfaitement distincts, les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiologiques. Les deux classes de phénomènes ne se ressemblent pas plus que les deux instruments dont on fait usage pour les observer, tant leurs

caractères respectifs sont opposés, car les phénomènes physiologiques sont attachés à l'étendue, sont doués de mouvement dans l'espace et composés de parties ; les phénomènes psychologiques sont simples, inétendus, susceptibles de mouvement dans le temps, mais non de translation dans l'espace ; les uns se rapportent au non-moi et les autres au moi ; les premiers s'observent comme toutes les choses corporelles, étrangères et opposées à l'être conscient ; les seconds s'identifient avec nous ; le moi, en les étudiant, s'étudie lui-même, réfléchit sur lui-même, se sent et se sait vouloir, penser et sentir. (Voy. les ouvrages de Jouffroy et de Cousin.)

Rosmini n'a pas accepté une division si tranchée. Il admet, dans la science de l'âme, tout ce qui est admis par les psychologues de cette école, mais il prétend aller plus loin qu'eux et étendre bien au-delà de ces bornes la puissance et l'activité de l'âme. Pour se faire une juste idée de sa psychologie, il est essentiel d'en bien étudier cette partie. Sans prétendre remplir entièrement cette tâche, nous essayerons du moins d'y préparer celui qui voudra s'en charger.

On a déjà vu comment Rosmini a découvert quelque chose de moyen entre l'observation intérieure et l'observation extérieure. Cet instrument intermédiaire est l'observation du *corps subjectif;* cette observation est telle qu'elle n'est ni renfermée dans le centre pensant et volitif, ni simplement réfléchie sur le principe sentant, mais qu'elle embrasse, par le sentiment fondamental, le corps immédiatement sensible au dedans de nous. Cette sorte d'observation s'ouvre, pour sinsi dire, sur un terme qui est intérieur et lié au sujet, mais qui, en même temps, est étendu et participe singulièrement à notre sensibilité (telle est, du moins, l'apparence pure et simple, sans mélange d'induction et d'hypothèse). Il est étendu, et cette étendue, en tant que subjective et sentante, n'est pas opposée au moi sentant, mais au moi pensant et rationnel seulement. Il partage donc notre condition de sujet sensible. D'un autre côté, ce même terme est perçu sous la condition de l'étendue figurée, solide, colorée et résistante dans l'espace, et sous cet aspect, l'opposition entre le principe sentant et la chose sentie d'une manière extra-subjective, est complète ; cepen-

dant les deux étendues coïncident, l'une répond à l'autre, elles sont reconnues identiques par le sentiment de l'unité de l'espace. Il y a donc un passage du dedans au dehors, de la conscience au sens externe par le moyen du sens intérieur, et partant, les phénomènes du corps et de l'âme ne sont pas séparés par un abîme.

Il est vrai qu'intérieur ou extérieur, senti d'une manière subjective ou extra-subjective, le terme corporel se présente toujours comme étendu, et que si cette propriété se retrouvant diversement dans deux manières de sentir le même terme peut servir à rapprocher le dehors du dedans, elle conserve cependant en elle-même et dans son essence une opposition ineffaçable avec le sentiment qui est simple ; de sorte que cette considération, que le terme étendu est senti intérieurement avant d'être senti extérieurement, semble varier la difficulté et peut-être l'augmenter au lieu de la résoudre. Car, dira-t-on, on ne comprend pas que l'étendue, chose composée et divisible, puisse être en communication avec un principe simple et lui être intimement uni. Si l'étendue du corps propre faisait partie du sentiment fondamental, il y aurait là une contracdiction insoluble, car il y aurait deux substances hétérogènes comprises l'une dans l'autre.

A ces difficultés, Rosmini répond que, d'abord, il faut commencer par reconnaître le fait tel qu'il est, que l'expérience est au-dessus de tout raisonnement, et que, lors même qu'on ne pourrait expliquer l'union du terme étendu avec le principe sentant, ce ne serait pas une raison pour la rejeter. Mais cette union est loin d'être pour lui inexplicable, ou du moins de l'être entièrement ; à son avis, nous la comprenons assez pour ne pas y voir un mystère. « Cette question, dit-il, « lorsqu'on la considère à fond, n'offre plus ce caractère « contradictoire qu'elle contenait au premier abord ; on « prouve même que la chose ne peut être autrement, de « sorte qu'on obtient enfin ce résultat, à savoir que l'*étendu* « *continu* ne peut exister qu'en un principe simple, comme « terme de son acte. Car, s'il n'en était pas ainsi, on ne « pourrait s'expliquer la continuité des parties, qu'on peut « déterminer dans ce qui est étendu ; en effet, l'existence « d'une partie finit en elle-même et ne contient pas la raison « de la partie qui lui est juxtaposée. La raison de la conti-

« nuité n'est donc pas dans les parties prises individuelle-
« ment, mais dans un principe qui embrasse l'ensemble et
« qui doit être simple. En outre, les parties elles-mêmes
« dont on supposerait que le continu est formé, s'évanoui-
« raient devant celui qui en chercherait les éléments, car le
« terme étendu étant divisible indéfiniment, les parties élé-
« mentaires sont introuvables et même n'existent pas du
« tout. Il n'est donc pas impossible de considérer le con-
« tinu comme un aggrégat, et, toutefois, chacune des parties
« qu'on peut y assigner par la pensée, est en dehors de
« l'autre et en est indépendante. Il est donc nécessaire que
« le continu existe tout ensemble par un seul acte dans le
« principe simple qui le sent. » (*Sistema filosofico*, n° 131.)

Le sens et la portée de ce raisonnement sont précis, et, d'ailleurs, les textes abondent pour le commenter. L'étendue n'est pour Rosmini ni substance ni chose substantielle ; la substance matérielle est ce qu'il appelle principe corporel, son attribut et son produit immédiat est l'activité par laquelle il opère dans l'âme, soit directement, soit par l'intermédiaire du corps propre. L'étendue est, au contraire, phénoménale et relative ; elle n'existe ni en elle-même ni par elle-même, mais dans le sentiment et par l'acte des causes qui la font apparaître. Elle n'est ni purement subjective, ni objective, mais subjective en tant qu'elle est le terme indéterminé et confus de notre sentiment, et extra-subjective en tant que figurée et déterminée par une forme et des contours exacts.

Nous aurons tout à l'heure occasion d'interroger Rosmini sur les questions de l'essence de la matière, du principe corporel et de la nature de l'espace et sur leurs rapports ontologiques au principe des choses.

Achevons pour le moment de le suivre dans sa doctrine de l'âme. Les principes que nous venons de rappeler touchant les rapports du sentiment et de l'étendue, sont évidemment la base sur laquelle il a bâti la partie la plus originale peut-être et à la fois la plus hypothétique de sa psychologie. Nous entrons ici dans une sphère où la conscience ne nous éclaire plus, où les faits existent sans doute, mais ne présentent plus directement leur liaison avec la cause intérieure. L'âme est imaginée comme le principe de la vie et des fonctions physiologiques, non pas, à la vérité, de la

partie de ces fonctions qui s'explique par les lois et les forces mécaniques, physiques et chimiques, mais de cette partie qui préside à la construction, à la conservation et à la marche générale de l'organisme, à son mouvement régulier, à son harmonie avec les facultés spirituelles et leur développement, à tout ce qui se rapporte enfin à son unité, à son plan et à sa destination.

L'âme est donc, pour Rosmini, le principe vital, et sa force vivifiante est intimement unie à sa sensibilité. Elle n'en est même que l'activité correspondante et compose avec elle l'animalité. Il donne à cette activité le nom d'instinct et en distingue de deux espèces : 1° l'*instinct vital;* 2° l'*instinct sensuel.* Le premier, ou instinct vital, est une action de l'âme qui concourt avec le corps à produire le sentiment fondamental dont il a été plusieurs fois question ; le second instinct est une suite du sentiment produit par le premier.

Moyennant ces trois principes, c'est-à-dire : instinct vital, sensibilité conséquente et instinct sensuel, on explique, suivant lui, admirablement les phénomènes physiologiques, pathologiques et thérapeutiques de l'animal, et l'on trouve les bases de la médecine. (*Sistema filosofico,* n° 135.)

Cette théorie, dont nous n'exposerons pas les détails et dont nous indiquons seulement les éléments essentiels, est une suite nécessaire de sa manière de voir sur le rapport de l'âme et du corps et sur leur unité consubstantielle. L'une influe continuellement sur l'autre ; l'action de l'un des deux principes a nécessairement son effet sur l'autre. Donc, l'âme concourt à l'organisation, à la nutrition, à la conservation du corps ; elle est sans cesse modifiée par les sensations qui suivent de l'altération ou du rétablissement de ces états physiques et qui se produisent dans le sentiment fondamental. Elle éprouve surtout trois sentiments essentiels qui correspondent à autant d'actions et à autant de modes du corps.

Car il est étendu et continu, elle a le ***sentiment de cette étendue continue;*** les parties et molécules dont il se compose sont douées d'un mouvement intérieur, et elle possède un sentiment qu'on peut appeler d'*excitation ;* le mouvement ci-dessus indiqué est continu et harmonique, et

elle a le sentiment de l'*harmonie organique* du corps ou le *entiment organique*. (Ibidem, n° 137.)

Faut-il donc s'étonner qu'à une participation si constante à la vie du corps par la passivité du sentiment, l'âme joigne une part correspondante d'activité? S'il n'en était pas ainsi, l'âme serait, suivant Rosmini, mutilée dans son être; il faudrait la réduire à la passivité, ce qui serait la dénaturer; on devrait en briser l'unité, ou, plutôt, il faudrait briser l'individualité de l'être humain.

Le principe sensitif (nous résumons les développements contenus dans le premier volume de la *Psychologie*, pag. 235, 236, 237), le principe sensitif opère donc continuellement sur le corps vivant; il s'ensuit dans celui-ci un mouvement intérieur (*intestino*), continuel, qui place le principe sentant dans un état d'excitation continue. Les mouvements qui résultent de cette excitation produisent un changement incessant dans l'organisation la plus intime de la matière et la font passer sans repos d'un état à un autre. Si ces variations sont conformes à la condition normale de l'organisation, celle-ci se conserve; le mouvement, en modifiant l'organisme, ne le détériore pas, mais le renouvelle ou l'améliore; résultat d'une action et d'une réaction proportionnée et équilibrée, il revient alors sur lui-même d'une manière circulaire, sous la double impulsion de l'instinct vital et de l'instinct sensuel, conciliant et complétant les effets de l'un avec les effets de l'autre, de manière à réaliser sans cesse l'harmonie des parties et l'unité régulière de l'ensemble.

Si les variations dont il s'agit sont, au contraire, opposées à la condition normale de l'organisme, les maladies et la mort s'en suivent.

La cause de ces faits est généralement dans un défaut d'harmonie entre l'âme et le corps, et d'une manière plus particulière, dans un manque d'équilibre et d'accord entre la force organisatrice de l'âme et les forces inférieures du corps; car l'âme est par son activité vitale une force organisatrice, et comme telle, elle doit soutenir une lutte avec les forces matérielles, dont les procédés mécaniques, chimiques et physiques s'opèrent sans cesse, à côté, et indépendamment d'elle, et tendent souvent à un but opposé à celui qu'elle poursuit. De cette opposition, comme aussi

d'une infériorité de développement dans l'instinct vital, peut dériver peu à peu une diminution dans les conditions nécessaires de la vie animale et enfin la dissolution de l'organisme.

Mais l'accord et le désaccord de l'instinct sensuel et de l'instinct vital entre eux, ne sont pas moins importants pour la conservation et l'altération de l'animal, que l'harmonie ou le conflit de la force de l'âme et de celle du corps. Malgré les bornes où nous devons nous renfermer, il nous paraît indispensable d'entrer dans quelques explications au sujet de ces deux instincts et de leur rapport.

« Avec cet acte par lequel l'âme vivifie le corps organisé « (*Anthropologie*, livre II, section II, chap. VII), se produit « le sentiment fondamental de l'animal... L'expérience dé« montre qu'étant donné ce sentiment, avec les sensations « spéciales qui s'y ajoutent, il se manifeste dans l'âme « une activité nouvelle que nous avons appelée *instinct* « *sensuel*.

« Et de fait, qu'est-ce qui enseigne à l'enfant à chercher « des yeux la lumière, si ce n'est cet instinct? Qui lui en« seigne à chercher la nourriture, à la sucer et à l'ex« traire avec la bouche du sein de la nourrice? Qui dirige « tous ses mouvements, et le petit nombre d'actes qui com« posent sa vie encore sans parole? Toujours cet instinct « qui l'attire vers les sensations agréables et l'éloigne des « sensations désagréables.

« Il n'y a donc pas à en douter, le sentiment est cause « d'un instinct, et beaucoup de mouvements naissent en « nous du besoin de sentir beaucoup, et d'une manière « agréable.

« Or, il est facile de voir que cette activité de l'âme est « comme une continuation de la première : *l'instinct sen*« *suel* est une continuation de *l'instinct vital;* l'instinct « vital pose le sentiment premier et fondamental ; l'instinct « sensuel cherche d'autres sentiments; le but auquel tend « ici l'activité de l'âme, consiste toujours dans le dévelop« pement de notre être sensible.

« Ainsi donc l'activité primitive de l'âme influe d'abord « sur son terme sensible étendu et mobile, tend ensuite, par « son mouvement, à de nouveaux sentiments, et se porte « partout où elle trouve un accès.

« Ainsi l'énergie primordiale de l'âme est une ; tous ses « actes ultérieurs sont virtuellement contenus dans l'acte « par lequel elle commence à sentir ; dans ce même acte, « elle est comme un arc toujours tendu ; son énergie est « prête ; qu'on lève l'obstacle, le coup part, et se manifeste « par le mouvement produit. »

L'instinct sensuel, en se dirigeant vers le développement de la sensibilité, est guidé, avons-nous dit, par son côté affectif, c'est à-dire par le plaisir et la douleur. C'est sous leur influence qu'il produit les *mouvements spontanés* qui lui sont propres, et qui généralement sont destinés à l'amélioration de l'animal. (*Ibidem*, chap. IX.)

Cependant, tout en admettant ce but comme essentiel à l'instinct sensuel et aux mouvements qu'il produit pour aider, développer et maintenir l'œuvre de l'instinct vital, Rosmini attribue à l'instinct sensuel la cause des *forces perturbatrices*, tandis qu'il assigne à l'instinct vital l'origine des *forces médicatrices* de l'organisme. L'instinct vital, en effet, est, selon lui, essentiellement vivificateur ; c'est cet instinct qui produit le sentiment unique de l'animal, sentiment uniforme, agréable, signe de la parfaite santé, qui n'est que la perfection de la vie. Si les forces matérielles du corps organisé ne sont pas disposées de manière à se prêter sans contraste à son action unique et harmonique, il y a lutte, soit pour replacer le corps dans la sujétion du principe vital auquel les forces matérielles tendent à le soustraire, soit pour lui donner ou lui rendre la forme de la vie qui tend à se détruire.

Cette lutte intérieure entre le principe vital et les forces corporelles est, selon Rosmini, le caractère essentiel de toute maladie, et donne lieu à leurs phénomènes et à leurs symptômes, ainsi qu'aux sciences qui leur correspondent.

Cette manière de voir qui du reste est empruntée dans ses traits généraux à Campanella (*Medicinalia*, lib. III, et lib. VII), et à l'école de Stahl, et s'accorde avec l'opinion de différents thérapeutistes italiens, est fondée sur cette considération que l'âme, considérée comme principe vital, a pour but de fournir au corps ce dernier acte et accomplissement qui constitue la vie dont il est capable. Car l'âme ne fait pas le corps, ne bâtit pas le corps; le corps lui est donné au con-

traire comme son terme ; mais leur liaison est si profonde et indissoluble, qu'une vie unique résulte de leur double existence, et qu'ils font partie l'un de l'autre.

Pour que l'âme remplisse sa fonction organisatrice et vivifiante, il faut que le corps lui fournisse des *actes antécédents* et des *procédés préparatoires*. Les effets qui doivent suivre de l'acte vivificateur et perfectionateur de l'âme, ne se produisent qu'à cette condition ; il suit de là naturellement que l'âme peut et doit aussi bien s'efforcer instinctivement à mettre un corps imparfait ou gâté dans les conditions nécessaires au rétablissement de son action vivifiante, qu'à ajouter son acte aux forces corporelles quand elles sont dans leurs conditions normales.

La participation de l'âme, principe simple et unique, à la vie organique de l'ensemble et des parties du corps, à l'essence et aux fonctions diverses de cette vie, explique les effets généraux d'une altération partielle, et même très-restreinte des organes, et les conséquences non moins générales d'un remède minime par sa quantité, et néanmoins très-actif sur tout l'organisme. C'est qu'il y a, là, toujours l'action vitale de l'âme qui est affectée, et qui réagit suivant ses lois, de cette âme, dis-je, qui a pour terme de son activité l'étendue, et qui peut, par conséquent, faire sentir sa force à un grand nombre d'organes, de même qu'elle est présente, par le sentiment, à toutes les parties de l'organisme.

Or, cette force est toujours bienfaisante, c'est toujours un effort pour amener le corps à la plus grande actualisation possible de la vie.

Si on la laisse opérer seule, elle n'admet point d'exception, mais elle peut être troublée dans son exercice par l'instinct sensuel, auquel remonte l'origine des forces perturbatrices de l'animal.

Ce n'est pas que cet instinct, suivant les intentions de la nature, ne soit formé dans le but qu'il prête son concours à l'instinct vital ; c'est en effet ce qui a lieu, tant qu'il n'est ni dépravé, ni excité outre mesure ; mais il est sujet à des altérations telles, malgré leur brièveté ordinaire, qu'elles ont le pouvoir de bouleverser les opérations de l'instinct vital.

Et ce conflit ne doit pas étonner, car il est vrai que l'instinct

sensuel tire ses forces de l'instinct vital, mais sa tendance a un autre but ; l'instinct vital tend à la production du sentiment fondamental, l'instinct sensuel tend à jouir des modifications de ce sentiment, qui procurent à l'animal le plaisir le plus vif et le plus varié ; c'est dans ce plaisir plus vif et toujours nouveau, sorte d'essence exquise exprimée pour ainsi dire du sentiment fondamental modifié, que consiste proprement le but de l'animalité, c'est là la jouissance suprême dont l'animal est capable.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'une tendance trop forte ou trop précipitée à la poursuite de ce plaisir puisse porter le trouble dans le sentiment fondamental lui-même, et dans l'action de l'instinct vital qui y préside, surtout si l'organisme a déjà quelque défaut. De même l'action opposée, qui consiste dans la fuite de la douleur, peut, par excès d'impétuosité, produire un trouble nuisible dans l'activité vitale.

Nous ne suivrons pas Rosmini dans la description détaillée des opérations de l'instinct sensuel et des effets tantôt médiats et gradués, tantôt immédiats et soudains qu'il en déduit pour la conservation et l'altération de la vie et de l'organisation.

La joie, la tristesse, l'épouvante, et en général les passions, sont ici associées à ses recherches sur ce sujet, ainsi que l'imagination et les sens extérieurs, et ses études sont d'autant plus intéressantes, qu'il n'est plus réduit à l'induction et à la conjecture élevées sur la base de faits indirectement observables, mais qu'il s'appuie aussi sur l'observation directe de la conscience. Il serait surtout d'un grand intérêt de suivre l'exposition qu'il nous fait, dans son *Anthropologie*, des fonctions par lui attribuées à la force synthétique de cet instinct, surtout pour ce qui regarde l'association des sensations externes, et principalement celles de la vue et du toucher ainsi que l'union des états passifs et actifs du sentiment proprement dit.

On admirerait, dans tout ce travail, une finesse d'observation, une force de raisonnement, un ordre scientifique qui font du philosophe italien un psychologue de premier ordre. Mais ces détails dépassent la mesure de notre exposition. Nous bornerons ici nos informations sur la *Psychologie* de Rosmini, en y ajoutant un résumé de ce qui

précède, et une comparaison des vues et des découvertes du psychologue italien avec celles du plus profond des psychologues français, nous voulons dire Maine de Biran.

Nous avons vu quelle est, d'après Rosmini, l'essence de l'âme, soit considérée dans sa nature générique, soit regardée dans les traits spécifiques de l'âme humaine. La sensibilité, cette faculté de laquelle il disait lui-même qu'elle était la partie la plus neuve de sa doctrine, a été l'objet principal de notre attention; nous y avons étudié surtout le sentiment fondamental du corps propre, et cherché dans ce mode de notre être et dans l'étendue subjective qu'il renferme le passage du dedans au dehors, l'instrument intermédiaire entre la conscience du moi et la perception extérieure. Laissant de côté l'intelligence à laquelle est consacré tout le *Nouvel Essai* que nous avons analysé précédemment, et la volonté dont nous aurons occasion de parler à propos de la morale, nous avons cependant indiqué les rapports de ces deux facultés avec la sensibilité en tant surtout qu'ils interviennent dans la détermination de l'union de l'âme et du corps, question importante qui succède chez le philosophe italien à celle de l'essence de l'âme. Nous avons noté, en passant, les preuves sur lesquelles il s'appuie pour démontrer la spiritualité et l'immortalité, et enfin nous nous sommes arrêté spécialement sur la participation de l'âme aux fonctions du corps, cherchant dans sa doctrine touchant l'instinct vital et l'instinct sensuel les traits essentiels de sa théorie de l'âme considérée comme principe vital, organisateur, corrupteur et réparateur du corps, idées sur lesquelles il fait reposer en grande partie les bases de la médecine et de la pathologie.

Nous avons pensé à rapprocher les principaux traits de la *Psychologie* de Rosmini et les observations de Maine de Biran, parce que les deux doctrines sont sur une foule de points semblables ou identiques et que sur d'autres elles se complètent et s'éclairent mutuellement ou fournissent, par la comparaison, matière à une critique instructive. Il est vrai que Maine de Biran n'a composé que des mémoires sur différents points de la science, tandis que Rosmini a écrit de vastes traités, dans lesquels tous les matériaux de la psychologie sont oganisés savamment et toutes les questions résolues. Cependant il est incontestable que les mémoires

de Biran sont dirigés par les mêmes principes, sont une application d'une même méthode et constituent par leur ensemble un vrai corps de doctrine. Ce qu'il faut aussi remarquer préalablement c'est le rapport chronologique des publications de Biran et de Rosmini. Les œuvres du philosophe français ont été publiées par M. Cousin en 1841 ; la première édition de l'*Anthropologie* est de 1838 ; celle de la *Psychologie* de 1846. Rosmini a donc pour lui l'antériorité du moins devant le public, car de l'*Anthropologie* à la *Psychologie* sa doctrine s'est developpée mais n'a pas changé essentiellement, et dans l'une comme dans l'autre il n'est point question de Maine de Biran.

Il semble par cela même d'autant plus intéressant de chercher les points de coïncidence et de divergence de ces deux scrutateurs du monde interne, car ils ont travaillé au même but sans se connaître. Cela n'est pas sans importance pour les études psychologiques et la légitimité de leur méthode.

Il y a d'abord deux points qui les séparent profondément : 1° l'étendue qu'ils assignent aux faits psychologiques et à la psychologie ; 2° les facultés et les attributs dans lesquels ils placent l'essence de l'âme.

Pour Biran les faits psychologiques sont ceux qui tombent sous l'œil de la conscience, ceux que le moi s'attribue et dans lesquels il reconnaît son propre développement. La psychologie ne s'applique pas pour lui à la substance et à l'essence de l'âme considérée comme une chose en soi, ou comme objet, mais à l'âme regardée comme sujet ou comme identique au moi. D'où il suit que pour lui la psychologie est bornée à la sphère de la personne et son instrument à l'observation directe de la conscience. Pour Rosmini au contraire, on l'a vu, les faits psychologiques sont tantôt accompagnés et tantôt privés de conscience, tantôt manifestes et tantôt cachés au moi. Aussi la sphère de la science de l'âme embrasse-t-elle à son avis une partie des phénomènes de l'organisation et étend-elle son domaine sur la physiologie et la pathologie.

L'un considère l'âme comme une force identique au moi et proprement comme une personne ; l'autre y distingue le principe de la vie, la cause du sentiment, de l'intelligence et de la volonté ; la sphère de la personnalité n'est

pour Rosmini que celle de la plus haute et plus complexe activité de l'âme.

Pour Biran, la sphère de la personnalité ou du moi conscient est limitée à la volonté, faculté éminemment personnelle, attribut essentiel de la personne. Pour Rosmini le moi est sentant et intelligent aussi bien que principe de la volonté.

L'âme selon lui se sent elle-même, s'entend et se perçoit elle-même, et elle se retrouve dans les actes réfléchis de son sentiment et de son intelligence aussi bien que de sa volonté ; sa personnalité dépend aussi bien de l'intuition de l'être idéal ou de la vérité qui constitue sa dignité que de sa volonté libre, sujet du devoir et siége du droit.

Jusqu'ici on ne voit guère entre eux que des différences ; mais voici des points de contact importants.

Tous deux admettent une grande différence entre l'intelligence d'une part et la volonté et la sensibilité de l'autre. Car ils reconnaissent que les idées, objets de l'intelligence sont supérieurs à la sphère subjective de l'âme et se distinguent des phénomènes sensibles par les caractères qui constituent la valeur éternelle du vrai.

L'un et l'autre ont pénétré profondément dans la sensibilité animale. Comme Rosmini, Biran a vu dans le sentiment immédiat du corps propre le moyen par lequel l'âme communique avec le monde des corps étrangers ; comme le philosophe italien il a été frappé de la participation du corps propre à la vie sensible ; il a observé ce que Rosmini appelle le sentiment fondamental, il a vu aussi dans le corps senti le terme de l'âme, et l'a appelé du même nom, mais pour lui le sentiment dont il s'agit est un phénomène confus, sorte de résultante des actions infiniment multiples des monades qui composent les corps, tandis que pour Rosmini il est unique comme le principe sentant, dont il émane, et le corps n'en est que la cause occasionnelle et excitante.

Biran accorde, comme Rosmini, la sensibilité physique au corps ; mais il incline à la lui reconnaître et attribuer tout entière en propre, tandis que Rosmini ne lui en laisse que le partage avec l'âme.

Pour le philosophe italien c'est l'âme qui sent, c'est l'âme qui est le sujet et si son action sur le corps le rend

sentant, ce sentiment n'a d'autre effet que d'en faire avec elle un sujet commun ou un *co-sujet*. Biran explique la localisation des sensations par la sensibilité des parties du corps, Rosmini par la présence de l'âme dans chacune d'elles et dans leur ensemble.

Les observations de l'un sur le sentiment et de l'autre sur l'effort se rapportent aux deux modes les plus caractéristiques et fondamentaux de la passivité et de l'activité de l'âme.

On dirait qu'ils se sont partagé cette étude expressément, et qu'ils ont rempli chacun sa tâche de manière à se compléter réciproquement. Le sentiment fondamental de Rosmini et l'effort volontaire de Biran sont la passion et l'action immanente de l'être sentant et actif, ils constituent le double mode d'un même état habituel, ils ont également pour terme une étendue intérieurement sentie, ils nous mettent tous deux en rapport avec la matière, l'un en l'enveloppant, l'autre en la rencontrant dans le déploiement de la force.

Biran place le fondement de la connaissance du monde extérieur dans la perception directe de la résistance opposée par le terme corporel au déploiement de l'effort ; Rosmini s'y fraye un passage à travers le sentiment de l'étendue subjective du corps propre et son identité, constatée au moyen de l'espace, avec l'étendue extérieure correspondante.

Le rapport causal observé par Biran entre le moi volontaire et libre et la motion sentie et produite dans l'organisme par l'effort qui va de la cause à l'effet est jugé par lui-même et est en effet de la plus haute importance, non-seulement pour ce qui regarde notre réalité intérieure et spirituelle et sa nature hyperorganique, mais encore pour la solution de la question si importante de l'origine de l'idée de cause dont le type serait vainement cherché ailleurs tandis que la solution trouvée par Biran établit une connexion solide entre la physchologie et le métaphysique. Car si nous ne nous trompons, le regard profond que Rosmini et Biran ont porté sur le sentiment et la volonté est de nature à assurer pour toujours une base au réalisme et à le rendre invincible contre les attaques de cet idéalisme absolu qui voudrait occuper sans partage le domaine de la

philosophie. Si les observations de Biran et de Rosmini sont vraies l'idéalisme et le réalisme sont deux systèmes dont les principes doivent se concilier, mais qu'on ne pourrait remplacer l'un par l'autre (1).

(1) Pour ce qui regarde Biran, voyez surtout le beau Mémoire intitulé : *De la perception immédiate*, dans le troisième volume des Œuvres publiées par M. Cousin, Paris, Ladrange, 1846.

CHAPITRE V.

SOMMAIRE. — Idées cosmologiques de Rosmini. — Leur rapport avec ses doctrines psychologiques et ontologiques. — La matière. — Ses rapports avec l'étendue et le sentiment. — Nature phénoménale de l'étendue. — Animation des éléments. — Sensibilité virtuelle et actuelle des corps. — Génération spontanée. — Hiérarchie des êtres. — Elle correspond aux degrés de leur sensibilité. — Rapport des idées cosmologiques de Rosmini avec celles de Campanella.

Nous n'avons pas proprement une cosmologie de Rosmini; il ne nous a laissé que des idées cosmologiques, répandues dans ses ouvrages et surtout dans sa *Psychologie*, son *Ontologie* et sa *Théodicée*. Nous les recueillerons et les résumerons en nous efforçant surtout d'en montrer la liaison avec la psychologie.

« Nous avons placé la doctrine du monde, dit Rosmini, « parmi les sciences de perception parce que l'esprit humain « et les corps dont le monde se compose sont des objets « de perception. Toutefois, il y a dans le grand système « de la création d'autres êtres qui ne tombent pas sous « l'expérience sensible et dont on induit l'existence par le « raisonnement; tels sont les esprits purs, les anges. » (*Sistema filosofico*, n° 52).

Voilà à peu près la seule mention qu'il fait des esprits purs; il en parle encore dans la psychologie, à propos de la sensibilité qu'il appelle *théorique* ou relative à Dieu; mais en général sa *pneumatique* et sa *somatologie* sont très-positives; les parties de sa cosmologie qui, dans ses idées, se rapportaient au surnaturel, ou sont restées à l'état de projet ou ont à peine été ébauchées.

La cosmologie embrassait dnns sa pensée : 1° la totalité du monde; 2° ses parties et leur rapport à l'ensemble; 3° l'ordre de l'univers.

En considérant la totalité du monde, la cosmologie rencontre et aborde le problème de la nature du fini ou de la réalité contingente et se trouve immédiatement en présence de la grande question de la création et plus généralement de celle des rapports du monde à Dieu. Elle étudie les limitations de l'être cosmique, remonte de sa contingence à l'action de l'être nécessaire, interroge la métaphysique et la théologie naturelle sur la question des possibles et sur leur rapport à l'infini et au fini. Voilà pour la première section de la cosmologie. La seconde embrasse l'étude des parties de l'univers, esprits purs, âmes et corps. La troisième s'occupe de l'ordre du monde et expose les lois cosmiques universelles des choses contingentes; recherche qui se rattache à la théodicée et à la doctrine de la Providence.

En conséquence de ce qui précède, Rosmini pense qu'on ne peut pas en faire une science capable de se suffire à elle-même (*Sistema filosofico*, n° 162). Aussi nous bornerons-nous à tirer de son ontologie et de sa psychologie les traits qui peuvent nous donner une idée de l'ordre général des réalités, de leur nature et de leurs rapports.

L'ontologie est pour Rosmini une science de l'être, mais de l'être considéré dans toute son étendue, c'est-à-dire en son essence et dans ses formes fondamentales qui sont le réel, l'idéal et la forme qui résulte de leur rapport, ou l'être moral. L'ontologie est donc à la fois une science abstraite et une science concrète; elle est abstraite en tant qu'elle considère les formes de l'être d'une manière générale et indépendamment de leur application aux sujets finis et infinis où elles résident. Elle est concrète en tant qu'elle envisage l'unité substantielle de ces formes dans l'absolu,

mais en ce cas elle s'appelle théologie naturelle et a pour objet Dieu. Comme science abstraite elle embrasse les lois les plus universelles des êtres et devient par conséquent un subside nécessaire à toutes les sciences métaphysiques, à l'anthropologie et à la psychologie aussi bien qu'à la cosmologie. Cette distinction est du reste la même qui se trouve dans la métaphysique d'Aristote pour qui aussi la métaphysique est, suivant un double point de vue, tantôt une science générale de l'être et tantôt une théologie.

La cosmologie puise donc les éléments dont elle se compose dans cette science ainsi que dans la psychologie ; car nous ne devons pas oublier que la première idée du réel nous vient, selon Rosmini, du sentiment, et que la réalité extérieure, aussi bien que l'intérieure, est une donnée primitive de la psychologie. Voyons d'abord comment Rosmini établit la nature de l'être fini et en pose les conditions. La nature de l'être fini est empruntée à la forme réelle de l'être; elle est commune à l'esprit et au corps, elle est découverte primitivement par la psychologie dans le double élément compris dans le sentiment fondamental, et elle consiste dans un principe actif ou activité substantielle sensible ou sentante. Dire qu'elle est un principe qui sent ou qui se rend sensible, c'est dire qu'elle est un sujet et qu'elle participe toujours en quelque façon au sentiment (affirmation capitale dans cette doctrine et qui sera éclaircie tout à l'heure), car ou elle l'éprouve, ou elle le produit, ou elle est capable de le produire.

L'être fini diffère de l'infini en ce que, borné à la forme limitée du réel, il n'est pas l'être considéré dans son essence et son existence unique et absolue, mais il l'est autant qu'il en participe et en est soutenu. Sans ce rapport à l'être, le fini ne serait pas ; car il en est la réalisation extérieure et le *terme*. C'est l'*être* qui lui communique cet acte premier et constitutif qui dans l'âme s'identifie avec l'activité substantielle du sentiment fondamental et de l'intuition de l'être idéal et dans le corps s'unifie avec l'activité multiple qui produit les modifications de l'étendue. L'acte premier qui constitue le fini et qui détermine, dès le commencement, sa puissance est virtuel par rapport à tous les actes successifs de la vie de l'individu ou du composé quel qu'il soit. (*Ontologie*, livre II, section III^e^ et IV^e^.)

Nous ne suivrons pas Rosmini dans l'analyse toujours détaillée et savante et parfois beaucoup trop minutieuse, qu'il applique, aux catégories abstraites du fini, pour en tirer une notion précise de son être en général; d'autant plus que nous retrouverons cette recherche dans la suite de notre travail; car elle a été reprise non sans succès, à ce qu'il nous semble, par M. Mamiani, malgré les lacunes qu'on pourrait peut-être y signaler encore. Rosmini parcourt successivement les catégories de la qualité, de la quantité, de la limite, de la relation, de l'identité et de la diversité, de l'unité et de la multiplicité pour déterminer avec elles l'idée du principe actif, notion première du fini. (*Ontologie*, livre II, section IIIe, dans le Ier vol. de la *Théosophie*), et pour en examiner le rapport ontologique avec l'être un et infini.

Nous nous occuperons de ce rapport en résumant ses idées sur la création et la Providence, questions de théologie naturelle.

Pour le moment occupons-nous de la matière, de l'âme, de l'espace, du temps et de leurs rapports. Car ce sont là les vrais éléments concrets de la cosmologie, les principes dont il faut tirer l'ensemble des êtres cosmiques.

La notion de la matière, telle que Rosmini la conçoit, ne serait pas facile à saisir sans les informations que nous avons données précédemment touchant la relation de l'âme et du corps dans sa doctrine psychologique.

Notre corps, dit Rosmini dans le troisième volume de sa *Théosophie* (page 374), notre corps nous apparaît comme une réalité pure et insensible en elle-même, qui est enveloppée dans l'acte de notre propre sensibilité; il nous apparaît comme un *substratum* de la chose sentie et partant comme une chose qui n'est pas entièrement pénétrée par notre sentiment, ni rendue entièrement sensible pour nous, précisément parce que nous ne participons pas à la vie sensitive de son propre principe. Ce qui donc est pour nous réalité pure et non sentie, parce que nous le considérons comme une activité séparée de son principe vivant, ne peut être semblable à son propre principe et au sujet de sa vie. Ce qui est insensible pour nous fait partie d'une activité sensible. (*Théosophie*, ibidem, page 370 et *passim* ce même ouvrage ainsi que la *Psychologie* et l'*Anthropologie*.)

Disons tout de suite le mot de cette énigme. Pour Ros-

mini le réel est l'actif, mais l'activité pure n'est pas la force concrète ; celle-ci est caractérisée par le sentiment et a pour terme l'étendue ; ainsi l'activité pour condition première, le sentiment pour détermination essentielle, l'étendue pour terme phénoménal et relatif, voilà les trois éléments qui constituent le réel. La matière se résout donc pour lui dans le principe actif d'un sentiment et d'une énergie qui a pour terme l'étendue.

Rappelons la source déjà indiquée de cette opinion qui peut sembler singulière et montrons ensuite ses conséquences cosmologiques. Sa source psychologique et propre à Rosmini est celle-ci : l'étendue n'existe pas par elle-même, elle est le terme inhérent à la sensibilité ; sans la sensibilité, la continuité et la simplicité du principe sentant, on ne saurait concevoir la juxtaposition et la suite non interrompue des parties étendues ; car elles sont réellement les unes hors des autres. L'étendue est donc pour lui une chose phénoménale, relative à la sensibilité, qui n'existe qu'en elle et par elle, et tant qu'il s'agit du rapport du moi sentant avec la chose sensible et sentie, on ne saurait trouver le langage de Rosmini étrange ; d'autant plus que privant de toute borne et de toute figure l'étendue enveloppée dans l'état primitif de notre sensibilité animale il la réduit en somme à l'espace sans mesure et n'y fait paraître qu'après et successivement les limites précises et les formes, d'abord du corps propre, et ensuite des corps étrangers, sous l'influence des modifications particulières du même sentiment et des sensations de tout genre. Or, cet espace indéterminé est une forme réelle intérieure et extérieure à la fois de la sensibilité, différant seulement par ses caractères ontologiques de la forme pure admise par Kant dans le moi sentant, et contenant comme elle le *varium* successif ou simultané, actuel ou virtuel de tous les modes de l'étendue.

Jusqu'ici il n'y a rien dans les idées de Rosmini qui surprenne et qui doive paraître étrange. Il a, ce nous semble, admis la théorie de Kant en la modifiant d'une manière fort raisonnable, conforme au sens commun et à l'observation. Mais ce qui est beaucoup moins acceptable c'est le rapport qu'il prétend établir entre l'étendue et le principe de l'activité qui la présente à nos sens comme un terme intérieur ou subjectif et extérieur ou extra-subjectif. Ici l'esprit de

système a évidemment pris la place de l'observation et son esprit a franchi les limites et violé les règles d'une sage induction. De ce que l'étendue et la sensibilité physique sont relatives et inséparables en nous, il en a conclu que la même relation existe dans les choses; au lieu de se contenter d'affirmer dans les causes matérielles qui modifient intérieurement le corps propre ou extérieurement les corps étrangers, une activité capable d'expliquer le sentiment qui répond par ses variétés spécifiques aux différentes espèces de mouvements et d'effets produits, il a voulu rattacher l'étendue aux principes substantiels des corps, et l'y a effectivement unie par le sentiment; il a cru, sans doute, que les mêmes éléments qui composent la notion de matière dans le rapport des corps à notre moi, devaient également être compris dans le rapport des apparences matérielles à leurs principes, jugeant aussi qu'il ne pouvait y avoir qu'une seule idée de la matière et de son essence. Mais il nous paraît ne pas avoir réfléchi que tandis que notre sensibilité concourt à conditionner la matière comme chose étendue et phénoménale, rien n'empêche qu'il y ait du côté des choses extérieures une activité qui en soit la condition à nous inconnue ou du moins indéterminée pour nous, sans être cependant l'activité d'un principe sentant. Rien ne dit que l'activité, la force, l'énergie aient pour accompagnement inséparable la sensibilité.

L'auteur de cette doctrine s'est certainement appuyé aussi sur la sensibilité qu'il a observée dans les corps organiques; il l'admet d'abord dans ses parties et dans son ensemble comme participation de celle de l'âme, puis il l'attribue directement au corps et à ses éléments. Et en procédant ainsi il ne s'arrête pas au système nerveux ni aux parties qui participent à ses ramifications; les différents centres de sensibilité qui sont constitués par les nerfs et les ganglions ne l'empêchent pas d'admettre que la sensibilité est partout et qu'elle est inséparable de l'étendue. Aussi activité élémentaire, sensibilité corporelle et étendue ou terme senti sont-ils selon lui choses relatives et que l'abstraction seule peut séparer. Partout où il y a un terme étendu, il y a un terme senti, partout où ce terme senti existe il appartient à un principe sentant. Enfin ce principe est simple mais il est multipliable; il se multiplie et se répète avec les divisions

réelles de l'étendue sensible. (*Psychologie*, Ier vol., pages 232 et 233.)

Rosmini ne se cache pas où conduit cette théorie; elle a pour conséquence l'existence de la sensibilité dans les éléments matériels, et leur animation. L'essence primitive et générique de l'âme est partout, tout vit ou contient la vie, et cependant le phénomène est aussi partout, parce que tout est sensible et sentant, depuis le degré le plus bas de l'échelle des êtres jusqu'à l'homme, depuis le sentiment virtuel et le sentiment appliqué immédiatement et aveuglement à son terme, jusqu'au principe qui se sent lui-même d'une manière réfléchie et se perçoit. Et tout principe substantiel ayant en lui le terme de son activité, partout aussi est l'étendue, avec l'espace sa condition supérieure, et les localités, ses relations, toutes choses susceptibles seulement d'être senties ou imaginées, et partout inséparables du sentiment. (*Théosophie*, vol. III, pages 370, 374.)

Si l'on ajoute à l'espace, la durée et le temps, on aura, avec les conditions qui précèdent, tout ce qui est nécessaire à constituer les principes substantiels ou êtres élémentaires du monde. Le temps n'est pas la durée. La durée s'identifie avec l'existence permanente de l'être, tandis que le temps réside dans le rapport de la succession de ses actes à la durée; la durée et le temps sont donc deux choses corrélatives, à l'acte permanent et constitutif d'un être, et à ses modifications successives et changeantes. (*Ibidem*, section IV, chap. I, art. 2.)

Rosmini a recours à cinq espèces de preuves pour démontrer l'animation des éléments (*Psychologie*, page 275 du premier volume). Mais elles peuvent se réduire à trois; savoir : l'observation intérieure, l'idée du sujet et la génération spontanée. L'observation intérieure nous dit que la sensation s'étend dans l'espace continu du corps, qu'elle est unie au terme étendu, et là où est le *senti*, là est aussi le *sentant*. Mais toutes les parties de notre corps étant senties, le principe sentant est donc aussi dans tous les points assignables du corps senti. Donc, il est adhérent aux premiers éléments, c'est-à-dire aux moindres parties continues de la matière.

Nous avons à peine besoin de noter ce qu'il y a de captieux et de sophistique dans cette argumentation. De ce que nous avons le sentiment de la totalité et des parties du corps,

Rosmini en conclut que les éléments de la matière sont sensibles et sentants, oubliant les choses importantes que voici : 1° que ce sentiment du corps subjectif, que lui-même décrit si bien, embrasse la masse du corps et se précise par les sensations, mais que cette précision a des limites infranchissables, que même le plus grand nombre des organes intérieurs du corps propre, ne sont clairement sensibles qu'à une expérience extérieure ou extra-subjective, c'est-à-dire comme choses séparées du sentiment proprement dit, et que, selon ses propres paroles enfin, nous ne pénétrons pas entièrement la chose sentie, de sorte qu'on n'est pas autorisé non plus à dire que nous sentons les éléments; 2° que le système nerveux, qui se ramifie dans tout le corps, et dont Rosmini lui-même décrit particulièrement les fonctions, suffit à faire entendre que, par son moyen, le corps participe à la sensibilité de l'âme, et la dilate dans toute son étendue phénoménale, sans recourir au sentiment propre des atomes; 3° finalement, que cette participation du corps à la sensibilité, peut non-seulement s'expliquer physiologiquement par l'organisation et les qualités spéciales du système nerveux, mais ontologiquement, par la constitution des énergies vivantes dont il se compose, à un point de vue *nouménique*, sans dilater cet attribut jusqu'aux principes élémentaires.

Quant à l'idée du sujet, nous avons déjà dit comment il la forme. Il n'y a pas pour lui de sujet possible sans le sentiment; d'où il suit qu'on ne peut rien concevoir ni affirmer des choses réelles et naturelles, si on n'y place le sentiment. Pour lui, l'idée de sujet implique comme un rapport de *propriété* entre le principe actif et son action, entre l'être et ses modes, et ce rapport ne lui paraît concevable et possible que par le sentiment. C'est le sentiment qui nous en fournit la notion première et essentielle; nous ne pouvons donc pas le changer, à son avis, sans le rendre contradictoire. Sans cette condition subjective, les éléments n'auraient pas, selon lui, d'existence *propre*; elle ne leur appartiendrait pas, mais serait extra-subjective et relative à un autre sujet. Ils seraient de pures relations, et non proprement des êtres. On croirait voir en eux des substances, tandis qu'ils ne seraient que des illusions et des impossibilités. Nous avons déjà indiqué quel est le principal défaut de ce raisonnement; il

repose sur une hypothèse, en admettant qu'il ne puisse y avoir d'autre sujet que le sujet sensible, tandis que rien n'empêche de concevoir un sujet actif ou passif sans sentiment.

Pour que la raison conçoive une chose comme sujet des modes et des attributions qu'elle lui rapporte, il suffit qu'elle se la représente comme substance modifiable ou comme cause, et le sentiment lui-même figure parmi les conditions plus ou moins accessoires qui déterminent la notion du sujet, et qui le supposent loin de le constituer. En effet, en nous en tenant même à l'idée de sujet, telle qu'elle nous est suggérée par le sens intime, nous découvrons facilement que le rapport qui a lieu, entre le moi et ses modifications actives ou passives, est senti parce qu'il existe, et qu'il n'existe point parce qu'il est senti. L'idée générale de sujet et de principe substantiel est donc beaucoup plus large que celle de sujet et de principe sentant; l'activité et la passivité, le repos et le mouvement, entendus dans le sens large de la métaphysique, en sont les conditions essentielles, tandis que le sentiment n'en est qu'une détermination ultérieure. A ce prix, la notion de sujet conserve toute son étendue logique et ontologique, et devient applicable à toutes les sphères de la cosmologie.

Quant à la génération spontanée, Rosmini y a recours pour répondre à l'objection qu'il ne manque pas de se faire à lui-même, au nom du sens commun qui lui reproche, en effet, d'effacer la distinction entre les différents règnes de la nature, et surtout entre ce qui est animé et ce qui ne l'est pas. Que devient la nature morte, et, sinon le végétal, du moins le minéral, dans l'hypothèse de l'animation universelle? A cette objection, il répond qu'il n'est pas nécessaire que la vie se manifeste toujours et partout, pour en affirmer la présence universelle; qu'autre chose est son existence dans les moindres parties de la matière, et autre chose sa manifestation et les signes qui l'accompagnent, qu'une vie latente peut être unie à certains corps privés d'organisme, qu'il peut y avoir en eux un principe sensitif caché, et que, dès lors, rien n'empêche d'appeler animé avec le sens commun, le corps qui manifeste ce principe, et inanimé celui qui ne l'annonce pas.

L'hypothèse de l'animation des éléments est, selon lui, en

harmonie avec les progrès des sciences naturelles; car recherches des savants ont pour résultat de dilater sans c le domaine de la vie, et la génération spontanée s'expliq rait ainsi par la vie latente des éléments, ou par le sentim qui, placé tout-à-coup daus des conditions favorables, o nise la matière et produit l'animalcule. (*Psychologie*, I[er] v de la page 246 à la page 276.)

Nous avons à peine besoin d'observer que l'auteur de c doctrine accumule ici hypothèse sur hypothèse, et qu'il loin de cette marche positive et sûre dont il donne aille les preuves les plus instructives. Nous nous bornons à no le rapport intime qui rattache dans l'histoire de la philo phie, cette théorie de l'*animation* et de la *sentimental* (*sentimentazione*) des éléments, aux idées de l'auteur du liv *De sensu rerum* sur le même sujet. Campanella est évide ment le premier père de cette théorie, qui n'est, du res dans les œuvres du moine calabrais, qu'une conséquence ses *primalités de l'être* autant et plus que de ses vues psycho giques.

Pour Campanella aussi, tout est animé, et le fond cette animation est le sens ou le sentiment. Caché ou mai feste, virtuel ou actuel, il est partout, dans la terre comm dans l'homme, dans la plante comme dans l'animal; il a compagne l'accomplissement de toutes les fonctions et toutes les lois, depuis les plus générales de l'être et de force, jusqu'aux plus particulières des individus vivants organisés.

La ressemblance est si frappante, qu'on est étonné de ne trou ver cité nulle part le nom de Campanella dans la *Psycho logie* de Rosmini à propos de cette théorie. Le philosoph de Roveredo aurait pu lui faire cet honneur, d'autant plu facilement qu'on ne découvre pas d'ailleurs dans Campanell les preuves, quelles qu'elles soient, fournies par Rosmini l'appui de leur thèse commune (1).

(1) Voici les principaux arguments par lesquels Campanella établit la sen sibilité des éléments :

« Il n'y a dans l'effet, dit-il au livre I[er], chap. I : *De sensu rerum* (Paris, 1637), rien autre chose que ce qui est dans la cause. Les éléments sont les causes des êtres sensitifs, donc ils ont en eux-mêmes le senti ment.

« L'ordre du monde suppose une perception des rapports dans les prin

Après avoir séparé la vie latente de la vie apparente, Rosmini applique son principe de la *sentimentation matérielle* à tous les règnes de la nature, en distinguant dans le sentiment et par conséquent dans les principes sentants et vivants, les degrés et les fonctions suivantes : 1° vie et sentiment de continuité qui a pour contenu la seule étendue, c'est la forme la plus simple de l'animation, celle qui appartient aux éléments ; 2° vie et sentiment d'excitation qui a pour contenu un terme étendu, doué de mouvement intérieur, c'est la forme d'animation qui appartient à l'aggrégat ou composé matériel ; 3° vie et sentiment d'excitation renouvelée ; il a pour contenu le mouvement conservé, reproduit et distribué avec une variété régulière, c'est l'animation du corps organique. (*Psychologie*, page 267, vol. Ier.)

Dans cette série des espèces fondamentales du sentiment, les deux premières se rapportent aux minéraux, la troisième appartient aux végétaux et aux animaux (1), mais dans celle-ci il y a aussi un grand nombre de variétés graduées qui donnent lieu à une variété correspondante et non moins grande d'organisations, où le corps est de plus en plus parfait et l'individualité animale de plus en plus riche et accomplie. Car le terme étendu est subordonné au sentiment dans l'ac-

cipes qui le produisent, c'est-à-dire dans les éléments. (*Ibidem*, chap. v.)

« La génération spontanée ne peut s'expliquer sans l'animation et la sensibilité virtuelle des éléments. (*Ibidem*, livre II, chap. v.)

« La sympathie et l'antipathie des choses, leur attraction et leur répulsion supposent le sens de l'utile et du nuisible et une sorte d'instinct de conservation. (*Defensio libri de sensu rerum.*) »

« Les éléments sont doués de sensibilité parce que Dieu est amour, et qu'ils participent aux primalités de l'être dont Dieu est l'unité substantielle. »

Comme on le voit, ces arguments se réduisent tous à des paralogismes dans lesquels ou l'on suppose ce qui est en question, ou l'on équivoque sur le sens des mots, ou l'on donne des hypothèses gratuites pour des faits. Ainsi la génération spontanée est affirmée sans preuve, la sympathie et l'antipathie des choses sont ou des suppositions gratuites ou des idées équivoques. L'ordre du monde n'est pas rapporté à toutes ses causes possibles, mais il est ramené arbitrairement à une sensibilité de la nature. On ne distingue pas entre la cause matérielle et la cause efficiente des êtres, entre leurs principes élémentaires et ceux qui correspondent à leur nature spécifique. Enfin on s'appuie sur les primalités divines pour affirmer la présence de la sensibilité dans les choses, tandis qu'on les a placées en Dieu parce qu'elles sont dans le monde.

(1) Campanella a aussi divisé le sens des choses en *naturalis*, *vegetalis*, *animalis* et *rationalis*; il distingue ce dernier en *angelicus* et *divinus*.

tivité duquel réside la force organisatrice, et les diversifications de l'un résultent de celles de l'autre, ou plutôt il y a toujours une telle connexion entre le sentiment et son terme que suivant Rosmini, l'organisation est jusqu'à un certain point tout aussi bien la cause qui diversifie la vie que le résultat perfectible du principe de la vie elle-même. (*Psychologie*, vol. I[er], page 272.)

Nous avons déjà dit qu'il y a dans l'animal un sentiment fondamental dont dépend et auquel répond son organisation particulière ; ajoutons maintenant qu'il est la base de son développement et de son individualité, qu'il contient la quantité de la vie et la mesure de l'effort dont l'animal est susceptible. C'est dans ce même sentiment dans lequel se produit avec l'activité, la jouissance et le bonheur depuis le *minimun* jusqu'au *maximum*, qu'il faut chercher le type de l'espèce et la force plastique qui fait que l'animal se reproduit dans un autre semblable à lui. (Pàges 239 et 238.)

C'est encore lui qui, en dominant par l'unité et la simplicite de son énergie instinctive sur tous les autres sentiments adhérents aux parties de l'organisation, constitue l'individualité de l'animal et qui en outre, dans l'état de santé, rend harmonieux et convergents au même but tous les mouvements des organes. (P. 286, 305, 306 du volume cité.)

De là la différence entre l'élément, l'aggrégat organique, l'homme et l'ange, entre les âmes élémentaires, organiques, humaines et angéliques. Les premières sont indissolubles parce qu'elles sont simples et qu'il y a inséparabilité entre leur sentiment et leur terme étendu. Les âmes organiques sont des aggrégations régulières de principes sentants, qui se désagrègent et se résolvent dans leurs éléments avec la mort du corps.

Le sentiment dominateur venant à cesser en même temps que l'unité de l'organisation, il n'y a pas de difficulté à admettre la mort de l'âme des bêtes. Dans l'homme, l'individualité ne dépend pas seulement du sentiment, mais de l'intelligence qui obéit à la vérité absolue et de la volonté qui obéit à l'intelligence. En lui la cessation de la vie animale et du sentiment fondamental qui lui correspond, n'entraîne pas la cessation de la vie intellectuelle et volitive, ni tout rapport sensible et perceptif avec l'espace. Car l'espace est la condition du sentiment du corps propre, de

son mouvement et de leur perception et non réciproquement.

D'où il suit que les âmes séparées du corps ou les âmes angéliques seraient exemptes de sensibilité animale et pourraient cependant joindre à leur vie rationnelle, et à leur sensibilité spirituelle l'exercice d'une certaine activité sur les autres réalités. (*Ibidem*, page 112.)

Il résulte de tout cela et principalement du rapport établi entre l'âme et l'organisation, au moyen du sentiment, que la métempsycose n'est pas admissible. (*Ibidem*, pages 330-331.)

Nous n'avons pas besoin de rapprocher pour notre compte cette théorie de l'animation des êtres et des principes sensitifs de celle de Leibnitz sur les monades. Rosmini a fait lui-même ce rapprochement. Les éléments corporels que « nous avons décrits, dit-il, se rapprochent en quelque façon « des monades représentatives de l'univers admises par Leibnitz. Nos éléments ou plutôt nos principes sensitifs n'ont « pas à la vérité la représentation de l'univers, telle que ce « grand homme l'attribue à ses monades, car il suppose « qu'elles le représentent avec tout ce qu'il contient d'êtres « corporels et spirituels; tandis que nos principes sensitifs em- « brasseraient seulement l'espace solide, illimité et sans me- « sure dans lequel subsistent les choses corporelles. » (*Ibidem*, vol. Ier, page 179.)

Marquons enfin le point le plus élevé auquel s'élève par la conjecture et l'hypothèse cette doctrine de l'animation et de la *sentimentation* (*sentimentazione*) universelle qui, tout en ayant pour point de départ d'excellentes observations psychologiques sur le sentiment, franchit plus d'une fois sur son chemin les bornes de la méthode expérimentale et inductive, participe à l'esprit aventureux des animistes et aux défauts de toutes les cosmologies systématiques. Rosmini n'affirme pas résolûment l'existence d'une âme cosmique à la façon de Platon, mais il incline franchement à l'admettre, et cette inclination est, en effet, conforme à l'esprit général de son système et de ses principes. Car, suivant ses idées, l'étendue étant inséparable du sentiment, on se demande, et il a dû se demander lui-même, que devenait à ce compte l'espace universel? Ou il fallait contredire le système sur ce point capital, ou il fallait admettre une âme

du monde. Voici avec quelle timidité s'exprime à ce prop le philosophe italien. Il peut y avoir un principe sentant q n'ait d'autre terme senti que l'espace solide illimité. (principe serait unique parce que son terme est unique. (serait une espèce d'âme commune, ou principe commun d âmes sensitives. Ce principe commun ne détruirait pas l'i dividualité des âmes, car leur acte propre garantirait l'uni de chacune.

CHAPITRE VI.

SOMMAIRE. — Sommet du système. — Théologie naturelle. — Ses rapports avec l'Ontologie. — Dieu ou l'être absolu. — Unité de l'idéal, du réel et du moral en Dieu. — Preuves de l'existence de Dieu. — Observations critiques sur ces preuves et sur la conception de l'absolu dans le système de Rosmini. — Problème de la création; en quels termes il est posé par Rosmini. — Rapport de l'un et du multiple. — Substantialité des choses finies. — Leur participation à l'Être et leur indépendance propre. — L'être idéal considéré comme virtuel et initial. — L'individuation. — Description de l'activité créatrice. — Abstraction divine. — Anthropomorphisme et contradiction de cette partie de la doctrine de Rosmini. — Analyse de son livre sur la Théodicée. — La question du mal. — La divine Providence. — Développement du principe de la moindre action et son application au gouvernement du monde. — Lois suivies par la Providence.

Nous avons déjà donné précédemment la définition de l'ontologie et indiqué ses rapports avec la théologie naturelle. Leurs objets ne sont que des aspects différents de l'être considéré dans ses relations avec les choses finies et dans son unité. L'ontologie considère dans l'être ses attributs et ses rapports communs, la théologie l'étudie dans son unité substantielle et l'envisage comme principe et fin des choses. La théologie est aussi distincte de l'idéologie et des sciences qui s'occupent du réel; car l'être idéal qui

[illegible] à l'intelligence humaine n'est pas l'être [illegible] moins la réalité perçue au moyen de nos [illegible] prétendre à ce rang suprême

[illegible] dans sa plénitude n'est donc l'objet ni de [illegible] ni de la perception; l'homme s'aperçoit que sa [illegible] de l'être considéré dans son rapport immédiat [illegible] et à la perception est imparfaite, et que l'être [illegible] en soi embrasse par sa simplicité et son unité ce [illegible]. De là la première idée de l'être absolu, idée [illegible] réfléchie et complexe. Cette idée une fois formée, elle devient la base de la théologie naturelle.

La théologie naturelle comprend trois problèmes fondamentaux : 1° l'existence de Dieu, 2° sa nature et ses attributs, 3° son rapport avec le monde.

Rosmini ne nous a pas laissé un ouvrage unique où toutes ces questions soient traitées successivement et complètement.

Il a cependant consacré un volume à la question de la Providence sous le titre de *Théodicée*, en trois livres. Les deux premiers livres ont été composés dans la jeunesse de l'auteur, publiés avec les opuscules philosophiques en 1827, et réédités avec le troisième livre dix-huit ans après.

Les questions de l'existence et de la nature de Dieu et de la création sont traitées par Rosmini dans ses différents ouvrages et, notamment dans le *Nouvel Essai* et dans la *Théosophie* (œuvre posthume).

Voilà les sources auxquelles nous devons puiser nos informations pour rendre compte brièvement de cette partie de son système.

La théologie naturelle démontre d'abord l'existence de Dieu, et les preuves dont elle fait usage dans ce but se réduisent à quatre.

1° La première consiste dans l'unité de l'essence de l'être, ou dans l'unité contenue sous les trois formes, idéale, réelle et morale. Nous ne saisissons pas directement l'infinité réelle et morale de l'être, mais, en raisonnant sur l'infini qui nous apparaît sous la forme idéale, nous nous apercevons qu'il ne peut y avoir qu'un seul infini, que cet infini est réel et que de sa réalité et de son idéalité réunies et identifiées résulte sa perfection. La première preuve de l'existence de Dieu consiste donc en une espèce d'intégra-

tion de l'être idéal d'abord *indéterminé* et ensuite complété par les formes *réelle et morale*.

2° La seconde consiste à affirmer la nécessité d'un sujet éternel comme condition de l'objet éternel ou idéal ; leur rapport ontologique est la preuve de l'existence d'un être infiniment intelligent et sage.

3° La troisième s'appuie sur l'existence des choses réelles ; elle part du sentiment et de la perception et remonte du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu.

4° La quatrième se déduit de la forme morale de l'être telle qu'elle existe dans l'homme, de la force obligatoire de la loi morale et des caractères qui font remonter cette loi à un principe éternel, nécessaire et absolu. (*Sistema filosofico*, n° 176, 177, 178, 179, 180, 181.)

Dans la première de ces preuves, il s'agit de passer de l'idéalité objective de l'être à sa réalité et d'affirmer son existence absolue. C'est, sous une forme un peu différente, le vieil argument de saint Anselme, modifié par Descartes et Leibnitz et devenu traditionnel dans les écoles idéalistes. Il consiste, en somme, à passer de l'idée de Dieu à son existence. Sa valeur dépend de la valeur même qu'on reconnaît à l'idée ; si l'idée est absolue ou si elle est naturellement liée à être l'absolu, si son caractère objectif signifie cela, la preuve est solide, et Dieu est trouvé. Ou plutôt il n'y a pas là proprement de démonstration, mais seulement un retour de l'intelligence sur l'intuition et sur la donnée correspondante et primitive de l'être absolu.

Ce retour ou cette réflexion de l'intelligence a pour résultat de constater la présence d'un objet absolu et infini à la pensée, voilà tout.

Si, au contraire, l'idée est subjective et non objective, la démonstration ou le procédé dont il s'agit est impossible ; car on ne peut tirer la réalité de l'absolu ou son existence d'une conception considérée simplement comme mode du sujet pensant ; dans ce cas, toutes les objections soulevées par Kant contre l'argument de Saint Anselme et de Descartes subsistent et sont invincibles. Elles tombent, au contraire, devant l'idéalisme objectif.

Il faut le reconnaître, Rosmini s'étant obstiné à borner à une idéalité séparée de la réalité le premier objet de l'intelligence humaine ; il en résulte qu'il est tombé en grande

partie sous les objections de Kant ou que, tout au moins, il s'est contredit lui-même de manière à compromettre l'existence de l'absolu dans son système. Car, d'une part, il soutient que l'être idéal n'est pas la réalité absolue de l'être et, d'autre part, il prétend construire la conception de l'être absolu avec l'être idéal déterminé par la forme de l'être fourni par l'expérience ou par le réel. Or qui ne voit que, de cette manière, la conception de l'absolu serait le résultat d'une synthèse, qu'elle serait composée, et qu'on pourrait ainsi avec des éléments distincts de l'absolu former l'absolu? L'absolu est unique, antérieur et supérieur à l'objet de toute autre conception, condition de tout réel et de tout idéal, ou il n'est pas. Si Rosmini nous disait que l'idéal, le réel et le moral sont trois formes dont chacune enveloppe le même principe et que ce principe est l'absolu, à la bonne heure; s'il nous disait que l'absolu est toujours le premier comme le dernier terme de la pensée, quoiqu'on ne le voie qu'imparfaitement et sous un certain point de vue, sa doctrine, sur ce point capital, aurait une base solide et ne se contredirait pas; il n'aurait pas soulevé à ce propos tant de critiques et de polémiques interminables. Mais, ne l'ayant pas fait, il ne parvient légitimement ni à l'idée de l'absolu ni à l'affirmation de son existence. Car d'où en tire-t-il l'idée? de l'intellect et de son intuition? Mais ils ne nous donnent qu'une forme de l'être, c'est-à-dire celle de l'être idéal, qui n'est pas l'absolu. De l'expérience? Mais elle ne contient que des réalités contingentes. L'absolu n'a donc pas de place légitime dans son système, et l'on est d'autant plus étonné de cette lacune que son auteur reconnaît en mille endroits l'unité de l'être et qu'il la proclame comme la base de son ontologie. Pourquoi donc cette unité n'est-elle pas le premier principe de son idéologie? pourquoi n'est-ce pas de l'être à la fois idéal et réel qu'elle prend son point de départ? La réponse à cette question est probablement dans l'identité primitivement établie par lui entre le réel, d'un côté, et le sentiment et son terme étendu, de l'autre. Une fois cette identification établie, il a dû nécessairement opposer le réel à l'idéal et regarder l'idéal comme différent et profondément distinct du réel.

La source de l'erreur de Rosmini est donc évidente: il a identifié l'espèce avec le genre; de la réalité sensible, il a

fait toute la réalité ; le réel, pour lui, n'est que sensible et perceptible et non intelligible et idéal ; voilà pourquoi il répète que, pour connaître la réalité divine, il faudrait la sentir et la percevoir, et que cela n'est pas possible à l'homme ; c'est là une manière de penser qui était déjà contenue dans la doctrine de Galluppi et mieux dans celle de Kant. C'est la doctrine de l'expérience et de l'idéalisme subjectif. Rosmini en a été dupe ; elle l'a jeté dans des embarras inextricables, et l'a forcé à employer une foule d'expédients pour sauver un système dont il aurait fallu modifier la base. Car rien ne démontre *à priori* que la pensée ne puisse atteindre le réel aussi bien que le sentiment. Au contraire, ou l'idéalisme n'a pas de base et l'idée de l'absolu est un mensonge, ou il faut admettre que la pensée enveloppe une réalité infinie. Il n'y a pas de milieu. C'est là un point qui nous semble établi définitivement dans l'idéalisme italien par Gioberti et Mamiani.

Quant aux autres preuves de l'existence de Dieu, elles n'offrent rien de bien propre à Rosmini ; ce sont les preuves expérimentales et rationnelles connues dans l'école et présentées à peu près de la même manière.

Nous ne nous arrêterons pas non plus à recueillir dans l'ontologie comprise dans les œuvres posthumes de ce philosophe les traits avec lesquels on pourrait composer sa théorie des attributs de Dieu. Mais nous nous occuperons particulièrement des deux problèmes importants de la création et de la Providence, en faisant remarquer d'ailleurs qu'il est impossible de toucher à cette double question sans résoudre implicitement celles qui regardent la nature divine et ses attributs.

Consacrons d'abord quelques mots à la méthode que Rosmini se propose de suivre dans la théosophie, qui comprend essentiellement l'ontologie et la théologie naturelle, et voyons-en la place dans le système. La philosophie a pour point de départ l'idéologie, et l'idéologie est une analyse des idées destinées à remonter à leur principe commun, ou idée première ou être idéal ; une fois son principe trouvé, cette science en cherche les rapports avec les connaissances humaines ; mais sa marche se dirigeant d'abord des connaissances actuelles à leur principe, elle est pour ainsi dire rétrograde. La psychologie et la cosmologie partent du réel

révélé par le sentiment et entendu au moyen de l'idée ; la psychologie vient la première, car elle s'occupe de la réalité immédiate du moi. Relativement à la place de la cosmologie, Rosmini n'a pas toujours eu la même opinion. Dans les œuvres posthumes, il la met dans un même groupe avec l'ontologie et la théologie naturelle, triple division de la théosophie, tandis que dans l'écrit intitulé : *Sistema filosofico*, auquel nous donnons ici la préférence, il l'unit à la psychologie. Nous l'avons déjà dit, ces deux parties de la philosophie, étant les sciences du réel, se servent de l'idée comme moyen de construire leurs théories; aussi leur point de départ et leur marche sont-ils quelque chose d'intermédiaire entre ceux de l'idéologie et ceux de la théosophie. Car celle-ci, devant construire une théorie de l'être absolu, c'est-à-dire une théorie de l'être considéré comme l'unité parfaite des trois formes de l'idéalité, de la réalité et de la moralité, ne part pas d'une seule d'entre elles, mais de leur rapport et de leur sujet commun. Aussi son point de vue est-il absolu ou doit-il s'efforcer d'être tel. A ce compte, la marche de la partie la plus élevée de la science sera opposée à celle de l'idéologie. Au lieu de remonter vers le principe elle en descendra, ou plutôt elle sera à la fois progressive et circulaire, en ce sens que, partant du centre de l'être, elle ira de l'une de ses formes à l'autre sans sortir de son unité. (Voir *Théosophie*, volume I, p. 91, 16, 37 et 38; cf. *Logique*, n° 701 et 702.)

Par cette double méthode de la philosophie, sera remplie la condition à laquelle elle doit satisfaire pour conduire l'esprit au terme de ses hautes aspirations en organisant complétement la science. Car la spéculation parfaite exige qu'on remonte de la multitude à l'unité et qu'on descende de l'un au multiple. C'est Platon qui l'a enseigné (*Philèbe*), et Rosmini le répète après lui, en ajoutant qu'on doit aller de l'un de ces termes à l'autre sans les confondre, sans les rendre contradictoires et les détruire. (*Théosophie*, vol. I, page 162.)

Mais pour arriver à cette synthèse de l'être du haut de laquelle on domine le développement et les rapports de ses formes, il faut d'abord une doctrine des catégories, c'est-à-dire qu'il faut montrer que tous les produits, modes et attributs de l'être se réduisent à certains aspects essentiels, irréductibles et fondamentaux, et dire quels sont ces aspects. Or, c'est là un travail que Rosmini a entrepris de faire dans son

ontologie; il s'efforce en effet d'y démontrer que toutes les classes des êtres rentrent dans les trois formes qu'il a d'abord puisées dans l'idéologie et la psychologie; elles embrassent Dieu et le monde et se retrouvent dans la théologie comme dans la cosmologie; leur virtualité féconde suffit à tout.

Dieu en effet n'est que leur unité substantielle; l'unité divine ne peut être que l'essence unique de l'être à laquelle elles appartiennent; l'infinité, la nécessité, l'immutabilité et les autres attributs métaphysiques de l'être absolu appartiennent tout aussi bien à l'être qui est le sujet unique des formes dont il s'agit. Il y a donc identité entre les deux conceptions.

D'un autre côté, les formes dont nous parlons rendent raison des attributs moraux de Dieu. Par l'idéalité infinie, Dieu possède tous les objets possibles de l'intelligence; par sa réalité infinie il est un sujet adéquat à cette idéalité, et partant il possède une intelligence et une science sans limites. Mais sa réalité est en même temps un sentiment, car on sait que l'idée primitive et essentielle de la vie subjective et réelle est celle qui a pour contenu le sentiment et le principe du sentiment. « Mais le sentiment et la vie possèdent essentiel- « lement la propriété d'être agréables et, si la connaissance « s'y joint, celle d'être aimables. D'où il suit qu'étant donné « un sujet ou sentiment éternel; qui s'entende soi-même « éternellement et immédiatement, il doit s'aimer éternel- « lement d'une manière aussi nécessaire qu'il s'entend lui- « même. » (*Théosophie*, vol. II, page 19.) La forme morale de l'être, résultat de la réalité et de l'idéalité, rend donc raison de la bonté et de la sainteté de Dieu. Car cette sainteté consiste à entendre et à aimer en lui-même et pour lui-même ce qui est souverainement intelligible et aimable. (*Ibidem.*)

En outre, les formes de l'être contiennent tous les êtres finis. Nous savons déjà par l'*Idéologie*, que l'être idéal est l'objet de l'intelligence, et n'est donné que dans l'intuition; par la *Psychologie*, que le réel est dans le sentiment uni à son terme étendu, et dans son principe substantiel. Or, voici les conséquences qui en résultent à l'égard du rapport de ces formes de l'être avec les choses finies. L'être idéal se trouve partout où il y a une intelligence capable de s'apercevoir de sa présence; car sa manière d'exister, c'est

d'apparaître ou de se manifester à l'entendement dont il est la forme.

L'être idéal est donc uni directement aux êtres intelligents. Mais les êtres intelligents, tout en étant doués de l'intuition de l'être, ont aussi la perception du corps propre et des corps qui opèrent sur le leur ; de là une union médiate de l'être idéal avec les êtres matériels et sensibles.

Nous savons déjà à quel ordre ou à quelle forme de l'être appartiennent, dans le système de Rosmini, ces expressions : être en soi, chose en soi, objet. Elles appartiennent à l'idéal, avec l'essence intelligible. Les choses physiques n'existent donc en soi et ne sont des objets que dans leur rapport aux idées qui leur servent de types, et auxquelles elles sont rapportées par l'intelligence. Sans l'idée et l'intelligence, il n'y pas d'existence en soi (*Théosophie*, vol. II, page 9 et 10), il n'y a pas d'ordre absolu et scientifique des choses, ou, si l'on veut, l'ordre réel ne prend point ce caractère. L'ordre réel demeure une série de relations *ou* d'êtres relatifs, n'ayant aucune existence indépendante, se résolvant en termes sentis et en principes sentants. Car la réalité est dans le sentiment, et le sentiment est relatif, et a pour contenu le phénomène.

Quant à la forme morale, comme elle réside dans l'amabilité de l'être, ou dans un rapport d'amour entre l'être réel et l'être idéal, entre le sentiment et l'idée, il est clair qu'elle ne peut exister que dans les substances intelligentes, et que les choses physiques ne peuvent qu'en participer. Car les êtres raisonnables, étant doués de la perception du réel et le rapprochant de l'idéal, apprennent à l'apprécier suivant l'ordre des idées, et le font servir à leur propre destinée. C'est ainsi que la réalité aveugle, sans acquérir la dignité de *fin* en soi, privilége des natures intelligentes, participe cependant, d'une manière indirecte, à l'ordre moral du monde. (*Ibidem*, pages 11 et 13.)

Voilà de quelle manière, en suivant les principes précédemment établis, Rosmini demeure fidèle à sa devise : « Distinction du réel et de l'idéal, » et cependant s'efforce de maintenir la synthèse des êtres. On se rappelle qu'une de ses principales préoccupations est de ne point mêler les idées à la vie et au mouvement du monde, afin d'en préserver l'immutabilité et l'éternité, et d'éviter

la confusion du fini et de l'infini, principal défaut du panthéisme. Il croit y être parvenu par sa doctrine. Selon lui, les idées sont partout présentes au monde, et liées constamment à sa réalité, mais par l'intermédiaire de l'intelligence divine d'abord, et ensuite par le concours de l'intelligence humaine, à laquelle elles se manifestent. Quant à l'activité subjective et sensible, qui constitue les choses réelles dans leur individualité propre, elle demeure profondément différente de l'idée, quoique étroitement liée avec elle, dans sa production et son développement.

Il est temps de fixer notre attention sur le problème capital de la métaphysique, et de demander à Rosmini comment il le résout. Ce problème est celui de la création. Voyons d'abord comment il est posé dans la philosophie de Rosmini, quels termes et quelles conditions il enveloppe.

Le problème de la création apparaît dans la *Théosophie* de Rosmini sous la forme d'un rapport entre l'Être et les êtres, entre l'Etre absolu et nécessaire et les choses relatives et contingentes. Tout suppose l'Être, tout y participe, tout y est contenu, et cependant, malgré les rapports sans nombre qu'il soutient avec les choses, il ne se confond pas avec elles ; il leur est nécessaire, il en est la condition première et finale, mais la réciproque n'est pas vraie. C'est d'une analyse détaillée de cette relation ontologique fondamentate et universelle que Rosmini fait sortir sa théorie de la création.

Il apporte dans cette étude une subtilité dialectique qui embarrasse parfois sa marche, et rend pénible la tâche de celui qui doit le suivre. Toutes les distinctions des scolastiques sur l'Être arrivent ici sous sa plume, étalant leurs séries, croisant leurs rangs, se mêlant, se démêlant, et accomplissant des évolutions sans nombre dont il est difficile de bien saisir le sens. On sent qu'il manque souvent à ce travail, toujours consciencieux, cette simplicité lumineuse avec laquelle les esprits éminemment synthétiques savent couronner les résultats des analyses les plus laborieuses.

Tâchons cependant de reproduire fidèlement ses idées les plus essentielles.

On ne saurait croire les efforts qu'il tente pour arriver, dans la solution du problème dont il s'agit, à l'unité la plus grande possible du système des êtres, sous la condition de

le faire sans confusion panthéistique, et de la manière la plus conforme à la science et à la logique.

Il commence, ainsi que nous le disions, par montrer la différence qui existe entre l'idée de l'*Etre nécessaire et universel*, qu'il appelle simplement l'*Etre*, et celle des *êtres contingents et particuliers*. Ces êtres limités et relatifs lui apparaissent comme les *termes* de l'Être ; leur existence et leur essence s'y rapportent et le supposent, de telle sorte qu'il est à leur égard le *premier déterminable*, le *déterminant commun* et la *détermination dernière*.

Tous ces rôles de l'Être sont découverts et démontrés par la dialectique, qui s'exerce à trouver tous les aspects sous lesquels on peut considérer les choses et les rapports de leurs classes et de leurs catégories. Mais il y a deux points de vue dialectiques sous lesquels il faut surtout considérer l'Être, et qui ont une importance essentielle dans son rapport aux choses finies, c'est-à-dire les deux aspects d'*être virtuel* et d'*être initial*. Ce double aspect a déjà été signalé par notre philosophe, on s'en souvient, dans l'idée qui est le principe de l'idéologie et l'objet même de l'esprit humain, c'est-à-dire dans l'Être idéal. Dans la *Théosophie* (1er vol. de la *Théosophie* : livre II, sections I, II et III de l'*Ontologie*), il en reprend l'analyse et le rattache à la théorie de la création.

Voici d'abord la signification des mots qui l'expriment ; dans tout jugement sur l'existence et l'essence des êtres, comme, par exemple : ce corps est une pierre, ou : cette pierre est ou existe, l'essence et l'existence individuelle supposent l'Être dont elles se présentent comme des déterminations ou plutôt des *termes*, suivant le langage des écoles de l'ancienne Grèce. Tout être limité se rapporte à l'Être, a pour condition logique et ontologique l'Être, car on ne peut concevoir que le fini soit isolé, ni sans fondement nécessaire ; en effet, il y a quelque chose qui nous apparaît comme le fond commun de tous les êtres, et par conséquent qui les dépasse et contient tous, qu'on trouve en creusant au fond de leur existence déterminée, mais qui s'en distingue.

On peut donc regarder l'Être universel comme un même et unique principe qui, sous la forme idéale, domine toutes les essences et l'ordre entier de la science, et, sous la forme réelle, toutes les existences et tout l'ordre du monde. Mais il est le principe de toute chose de deux manières ; car ou il

soutient leur réalité actuelle, et alors il est l'être *initial* ou *élémentaire*, cet élément minime qui est commun à tous les êtres, y compris l'infini; ou l'on fait abstraction de leur réalité et on les considère comme renfermés virtuellement en leur antécédent commun ou comme possibles par lui, et alors il est l'être *virtuel*.

Il est donc à la fois ce qu'il y a de premier et de commun dans les êtres.

« Sans quelque chose de commun entre Dieu et les choses « finies, dit Rosmini (1er vol. de la *Théosophie*, p. 231), il « manquerait une base à l'*analogie* entre Dieu et le monde. « L'analogie (ou le rapport) se fonde sur la communauté de « l'être initial et ce qu'il a de distinctif et de propre dans les « choses. Car l'être initial est l'élément commun *minimum* « qui peut réunir deux êtres ; or, s'il fallait faire disparaître « ce *minimum*, il n'y aurait plus rien de commun entre les « choses, et le passage dialectique de l'une à l'autre ne se« rait plus possible. Et en effet, si par analogie il faut en« tendre proportion, la proportion suppose communauté de « nombres et de certains rapports. »

L'être initial, quoiqu'on l'aperçoive par et dans l'idéalité, est même antérieur à cette forme, et nous pouvons le concevoir comme la condition ontologique première de Dieu, aussi bien que du monde, avec cette différence, cependant, qu'*il* est intérieur à l'un et extérieur à l'autre. Car parmi les attributs que l'analyse ontologique découvre dans les choses, elle distingue parfaitement, suivant le philosophe italien, ceux qui leur appartiennent en propre, et constituent leur nature, de ceux qui appartiennent à l'Être universel et nécessaire avec lequel elles sont liées. Nous donnons ici un résumé de toute cette recherche, qui nous est fourni par Rosmini lui-même.

1° L'Être n'est pas un élément intérieur des choses contingentes, mais un principe qui les précède et les contient ;

2° L'Être est cause créatrice, déterminante et finale de l'essence des choses contingentes ;

3° Si, pour un seul instant, cette cause, c'est-à-dire l'Être, venait à cesser, les êtres contingents ne seraient plus concevables ;

4° Par conséquent, non-seulement l'essence des choses

contingentes dépend de l'Être virtuel et initial, mais elle consiste dans cette dépendance même ;

5° Donc l'essence des choses contingentes, en tant qu'elle dure, implique un acte continu de création, et elle n'est elle-même qu'un *fieri* ou génération continue, une réception constante de l'Être ;

6° L'Être virtuel et initial est donc indépendant des êtres contingents, et il se conçoit sans eux ; il doit donc appartenir à l'absolu et non au contingent ;

7° Les êtres contingents sont les termes de l'Être initial, mais les termes non nécessaires ;

8° Cependant ils sont quelque chose en eux-mêmes ;

9° Le rapport des choses contingentes à l'Être virtuel et initial est un rapport de synthèse. Mais le rapport réciproque est une relation d'indépendance complète. (*Théosophie*, volume I, pages 233 et 236.)

Faisons quelques réflexions sur ces conclusions de Rosmini pour en éclaircir les prémisses. Voyons ce qui, *dans* ces propositions, appartient aux êtres finis, et ce qui appartient à Dieu, pour connaître au juste comment il entend la production des premiers, et si elle est réellement une création.

Dieu est l'Être initial et virtuel, comme essence unique du réel et de l'idéal, comme leur synthèse et unité supérieure ; il est toute idéalité et toute réalité ; d'où il suit que l'idée sur laquelle chaque être est fait, ou semble fait, et de laquelle dépend son essence individuelle, est en Dieu. En outre, l'idée est unique, et les essences réelles sont multiples. Or, c'est précisément de cette multiplicité qu'il faut rendre compte pour expliquer la création ; car, en la réduisant à ses éléments, on y découvre cet acte premier ou activité première qui constitue la substantialité individuelle des êtres, et qui néanmoins se rattache à l'être initial ou commun ; d'où l'on voit aussi que le problème de la création revient à celui de l'individuation. D'où vient cet acte premier qui constitue les sujets ou principes réels, ou éléments du monde ? Est-il éternel ou vient-il de Dieu, et comment en vient-il ? Est-il à la fois en Dieu et dans les choses, et Rosmini, sur ce point délicat, a-t-il su satisfaire les exigences de la raison, sans blesser les instincts religieux de l'humanité ? Est-il parvenu à concilier l'unité de la science

et les tendances naturelles du sens commun? Cet acte n'est proprement appelé ainsi par Rosmini qu'à cause du rapport qui le rattache primitivement à Dieu ; mais il en est séparé par une opération qu'il appelle *abstraction divine*, et qui le constitue comme sujet propre et individuel. C'est dans la position, la nature, les rapports et les conditions antécédentes et subséquentes de cet acte, aliéné pour ainsi dire de la réalité divine, que consistent les questions et les difficultés relatives au problème complexe de la création.

Il est d'autant plus nécessaire d'entrer ici dans quelques détails sur la description de l'acte créateur entreprise par Rosmini, que ce philosophe entend éviter dans sa doctrine l'émanatisme et le panthéisme. Le contingent n'appartient point, dit-il, à la substance de l'être absolu, il n'est ni un mode ni une dérivation de cette substance, et la raison principale qu'il en donne est la différence qui existe entre l'unité et l'infinité de l'être universel et nécessaire et la multiplicité et limitation du contingent. Celui-ci participe de l'être, mais ne s'identifie pas, ne s'unifie pas avec lui. (*Ontologie*, livre II, section IV, chap. V, articles 5 et 6, dans le premier volume de la *Théosophie*.)

Rosmini s'arrête principalement sur le rapport de l'être qu'il appelle *initial* avec la *réalité* des choses et leur *idée*. Car toute chose créée, toute substance finie est une réalité, un principe actif et sensible, qu'il faut considérer en relation avec son idée ou essence idéale dont il est un terme actuel, et avec l'Être, condition de son idéalité et de sa réalité. Or, c'est l'acte synthétique qui a sa source dans l'Être et qui réunit la réalité finie à son idée, les constitue pour ainsi dire l'une par l'autre, en fait le terme et le principe d'une même chose ; c'est, dis-je, cet acte qui est à la fois le constitutif des essences réelles ou des individualités existantes et le produit immédiat du Créateur. C'est cet acte qui, considéré du côté de la cause première, est son effet immédiat et qui, regardé du côté de la créature, s'identifie avec elle. Cet acte est l'effet d'une dialectique divine qui reproduit dans le temps et dans l'espace la synthèse supérieure des formes de l'être, et qui la manifeste aussi et la propose à l'imitation de l'intelligence humaine.

Ce qui est vrai de la partie étant vrai du tout, il faudra appliquer au monde entier ce qu'on a dit d'un quelconque

des êtres qui le composent. Pour expliquer la création du monde, on devra donc considérer les mêmes éléments et en découvrir la même synthèse. Seulement, il faudra ici remonter plus haut et voir, s'il est possible, plus exactement leur origine et leur nature.

Toutes les essences réunies composent le modèle ou exemplaire du monde ; comment existent ces essences où espèces parfaites, ou idées des êtres ? Elles ne sont pas le Verbe de Dieu, elles ne peuvent pas s'identifier avec la perfection absolue de l'Être, dont l'unité et la simplicité ne souffrent ni division ni limitation. L'exemplaire du monde est donc l'œuvre de la liberté créatrice de Dieu, et voici comment on peut l'expliquer : « L'Être absolu dans sa forme subjective s'aime « infiniment soi-même comme objet entendu. L'Être aime « infiniment l'Être. Cet amour le porte à aimer l'être de « toutes les manières dont il est susceptible d'être aimé. « Pour l'aimer de toutes les manières, il l'aime non-seu- « lement comme Être absolu et infini, mais aussi comme « être relatif et fini ; cet amour est l'acte du Créateur. Il « crée donc à lui-même un objet fini et aimable par l'expan- « sion de l'amour, et cet objet est le monde. Pour le créer « il doit : 1° le concevoir, d'abord parce qu'il est lui-même « intelligent, et ensuite parce qu'on ne peut aimer ce qu'on « n'entend pas ; 2° le réaliser, car, s'il n'existait pas réelle- « ment, il serait seulement possible ; or, on veut l'existence « de ce qu'on aime. De là, les deux éléments de l'*essence* « *idéale* et de l'*existence réelle*, produits du même coup. » (*Théosophie*, vol. I., page 401.)

Rosmini proteste ici que, tout en étant entraîné par les nécessités du langage à décrire les opérations de la cause créatrice comme sucessives, il faut cependant les considérer toujours comme simultanées. Il se fait aussi l'objection, que le lecteur lui aura probablement adressée, sur le rapport de l'amour divin avec son objet où l'idée de la créature. Car comment Dieu a-t-il pu le penser, s'il n'était pas contenu déjà dans son intelligence éternelle. Or, voici comment il répond à cette difficulté : l'intelligence de l'Être absolu sépare de son objet absolu l'être initial, c'est-à-dire que outre qu'elle entend l'absolu comme objet, elle distingue et entend un autre objet, ou l'être considéré comme condition idéale et initiale du fini. C'est cet objet, cet être initial et idéal qui de-

vient, par ses divisions hiérarchiquement ordonnées, l'exemplaire du monde. L'idée infinie du fini étant possible, elle diffère de l'idée infinie de l'infini lui-même. De là le premier fondement de la création, sa possibilité et sa convenance ; de là aussi la raison mystérieuse de ces attributs contradictoires que Rosmini, malgré toutes les objections qu'on lui a adressées, s'est obstiné à maintenir dans son être idéal. Cet être idéal, qui est aussi l'être initial, est quelque chose de Dieu et n'est pas Dieu ; il est objectif et intelligible, éternel, nécessaire, et cependant il n'est pas l'absolu ; il est infini comme idée, et cependant il n'est pas tout l'infini. Tout cela est expliqué par Rosmini au moyen de ce qu'il appelle l'*abstraction divine*, ou de cette opération par laquelle l'intelligence de Dieu détermine en elle-même l'idée relativement première dont dérivent tous les objets de notre intelligence et tous les types des choses.

Nous n'irons pas plus loin dans cette description. Nous nous contenterons de dire que, après avoir expliqué la naissance des idées relatives au monde dans l'intelligence éternelle par une *abstraction divine*, Rosmini a recours à une *imagination divine* pour rendre compte des réalités finies ou, en suivant son vocabulaire, des *termes* des idées. (*Ibidem*, page 407.) Ces termes sont produits dans l'espace au moyen d'une imagination toute-puissante, qui, en se les représentant suivant l'idée, les fait exister. A ces opérations s'ajoute l'amour, comme nous l'avons vu, et l'on ne sait si la liberté divine intervient dans l'amour seulement et dans la constitution du fini réel, ou bien aussi dans cette détermination de l'idéal qu'il attribue à une abstraction. Certes, sur ce point, son langage est incertain, pour ne pas dire contradictoire. On peut sans doute, pour l'excuser, faire observer que les livres dont nous tirons ces pensées sont des œuvres posthumes et qu'elles n'ont pas reçu la dernière main. Mais il est bien difficile de défendre l'essence de cette théorie et la méthode qu'il y emploie, car elles portent l'empreinte de défauts déjà soupçonnés dans son Idéologie et annoncés pour ainsi dire dans ses ouvrages précédents. Le premier de tous est la séparation de l'idéal et du réel. Rosmini a sur ce point imité trop bien Platon, étendant à tout le réel une division que Platon avait bornée au sensible; comme Platon, il a divisé, pour ainsi dire, par un abîme l'idée du phénomène sensible, puis il s'est trouvé

dans le plus grand embarras pour les réunir. Mais Platon du moins n'a isolé avec tant de soin l'idéal que pour en assurer la pureté et la certitude et en préserver la valeur absolue de toute atteinte et de toute altération. Il ne l'a placé si haut que pour la rendre inaccessible au mouvement et partant aussi au doute.

Rosmini n'a pas été si ferme. Après avoir posé l'idée et la vérité en soi comme la base de la science et la condition intellectuelle de la création, il la rend lui-même chancelante et contradictoire par la manière dont il en explique le rapport à l'intelligence divine. Il en brise l'unité en distinguant l'idée relative au monde et l'idée identique à Dieu et à son Verbe. D'où résultent deux vérités, celle du monde et celle de Dieu. Il est vrai que l'une est, selon lui, contenue dans l'autre, et subordonnée à l'autre; mais comme celle qui sert de principe est inaccessible, nous ne savons dans quel rapport le contenu est au contenant et la partie au tout. Toutes les affirmations et les hypothèses du philosophe ne suffisent pas à nous rassurer. On se demande même d'où il peut tirer ces explications destinées à combattre nos difficultés; car, puisque, de son aveu, nous n'entendons que par et dans l'être idéal, si cet être, ou du moins la partie de cet être qui nous est échue en partage, n'a pas par elle-même une valeur absolue, si elle n'est vraie sans condition et pour toutes les intelligences possibles, on se demande à quelle source on puisera les garanties de sa certitude? De quelque côté qu'on se tourne pour cela, il est évident qu'on fera un cercle; il est clair qu'on sera dupe d'une illusion toutes les fois qu'on croira avoir trouvé une solution. Nous serons donc plongés dans un doute inextricable à l'égard de notre intelligence et de son rapport à la vérité. L'idéalisme subjectif remplacera de nouveau l'idéalisme objectif, le scepticisme critique reprendra son empire, et l'édifice élevé avec tant de peine dans l'Idéologie sera renversé.

Ces conséquences n'admettent pas de discussion. Elles descendent fatalement de la doctrine qui place l'inconnu audessus de l'évidence, qui fait de l'idée et de son principe quelque chose de relatif et de contingent. La vérité est absolue ou elle n'est pas, et elle n'est absolue que parce qu'elle est une dans son essence : du moment qu'on la brise, elle cesse d'être elle-même et devient phénoménale. Son étendue peut

varier indéfiniment suivant les sphères de l'existence et de l'entendement, mais son essence, son être qualitatif sont les mêmes partout ; le vrai est un, ou il n'y a pas de vérité ; le vrai repose sur un fondement unique, ou il n'est ni concevable, ni possible pour l'homme, et il faut se résigner au scepticisme.

Mais les objections naissent en foule contre la description de la création tentée par Rosmini. C'est la partie de son système qui accuse peut-être le plus les défauts de l'ensemble et des principes.

Après avoir affirmé dans l'Idéologie que l'idée de Dieu est négative et qu'on ne peut la déterminer que d'une manière négative, c'est-à-dire en disant ce que Dieu n'est pas, et en le séparant de tout ce qui n'est pas lui, Rosmini prétend s'élever dans la Théosophie à un point de vue absolu et décrire la création, et, non-seulement il entreprend de construire une théologie naturelle qui présente les formes les plus positives et les théories les plus déterminées, mais il est difficile d'en trouver une qui ressemble davantage à l'anthropomorphisme. L'abstraction et l'imagination, ces facultés secondaires qui témoignent des limitations et des faiblesses de la nature humaine, y sont transportées en Dieu ; on y cherche partout des analogies entre Dieu et l'homme, et l'on semble avoir pris à tâche de confirmer le fameux sarcasme de Voltaire « Depuis que Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu. » Nous ne parlons pas de l'amour, qui y fait aussi son apparition et qui pourrait donner lieu à bien des questions. C'est là du moins une idée chrétienne et traditionnelle, admise par beaucoup de grands esprits, par le plus grand nombre des théologiens et jusqu'à un certain point devancée par Platon dans le *Timée*.

Mais que dirons-nous du sentiment ? du sentiment infini que Rosmini attribue à Dieu ? Il est vrai que dans sa Psychologie le sentiment est inséparable de l'activité et qu'il est essentiellement actif, et jusque-là on ne voit pas de difficulté à admettre que Dieu, cause première et éternellement agissante, soit, dans ce sens, le principe du sentiment, d'autant plus qu'on admet généralement et qu'il faut admettre qu'il est aussi le souverain bien et le souverain bonheur. Mais on se souvient que le sentiment, condition et partie

de la réalité selon Rosmini, est indissolublement lié à son terme étendu. Or, pour le sentiment infini ce terme ne peut être que l'espace. Les définitions constantes de Rosmini, sur la réalité et le réel, l'union indissoluble qu'il établit entre le sentiment et l'étendue l'exigent absolument. Voilà donc l'espace renfermé en Dieu et faisant partie de sa réalité. Car s'il est créé, d'après les définitions de Rosmini, la réalité divine elle-même serait créée, et il ne suffirait pas de dire que l'espace est le terme de l'activité subjective de Dieu, et que cette activité est indépendante de son terme : car, d'après la définition générale de l'activité subjective ou sensible, ce terme est nécessaire à Dieu comme à tout autre sujet et principe actif. On pourrait dire tout au plus qu'il est éternellement engendré par lui et sauver par là la nature divine de quelques-unes des limitations dans lesquelles on la fait tomber, lorsqu'on y introduit l'espace comme partie intégrante et qu'on en fait comme Newton une sorte de sensorium divin.

Du reste, que Rosmini ait uni la sensibilité ou la réalité divine aux êtres qui composent le monde et plus particulièrement aux corps, c'est ce dont on ne saurait douter en songeant qu'il fait intervenir l'imagination divine pour rendre compte de leur aspect phénoménal et sensible, et qu'il rapporte la constitution des forces corporelles et de leurs termes respectifs, ou étendues correspondantes, à un esprit pur et infini qui produit les corps en même temps que les âmes. Il est clair que cet esprit pur et infini doit contenir ou avoir pour terme l'espace pur, condition de la production de toutes les étendues sensibles, et toute espèce de doute à cet égard se dissipera si l'on considère avec attention la page 336 (paragraphe 1419) du troisième volume de la Théosophie, dans laquelle il a, ainsi que dans d'autres passages du même ouvrage, fixé le sens, encore incertain dans la Psychologie, des conditions premières du monde physique. Car ici il hésitait visiblement entre une âme du monde à l'instar de celle de Platon et le sentiment infini de Dieu uni à l'espace pur et illimité. A notre avis, le doute a été tranché conformément à l'esprit général du système (1).

(1) Cf. *Dello Spazio*, *Saggio cosmologico* de P. Paganini, Pise, 1862, écrit dans lequel un disciple très-fidèle de Rosmini soutient aussi que, suivant son maître, il faut attribuer à Dieu le sentiment éminent de l'espace.

Voilà, réduite à ses traits les plus généraux, la théorie rosminienne de la création. Rosmini en conclut qu'elle maintient la distinction de Dieu et du monde, parce que la causalité divine constitue les choses finies par des actes qui deviennent eux-mêmes des causes et des principes subjectifs; ces causes, ces principes subjectifs avec leurs termes correspondants et inséparables, diffèrent de la substance infinie de toute la distance qui sépare l'Être unique et universel des limitations de la réalité. Comme être absolu, Dieu est lui-même et ne peut se confondre avec les substances finies qu'il constitue par des actes correspondants. Comme sujets et comme substances, les choses finies sont réellement distinctes de Dieu, leur réalité est différente de la réalité de Dieu. Mais il ne faut pas oublier que l'essence du contingent est de dépendre dans son être même de la puissance de l'absolu et que la cause première produit et domine les causes secondes, d'où il suit que le monde est en Dieu, quoiqu'il ne soit pas Dieu. Le monde n'est pas Dieu, si l'on parle du monde considéré dans son existence propre et relative à lui-même; mais le monde est en Dieu si on considère son existence objective et idéale, si l'on envisage son rapport aux idées. (P. 342 du vol. III de la Théosophie.)

Malgré toutes les critiques que nous avons adressées et qu'on peut adresser encore au système de Rosmini, nous croyons cependant être dans le vrai en affirmant qu'il a poussé aussi loin que possible l'unification des existences dans l'Être universel, sans toutefois la rendre incompatible avec la substantialité du monde, et que, en conséquence, il a maintenu la distinction du monde et de Dieu. Reconnaissons que ce résultat est conforme à l'esprit de son système et à l'idée qui en est le fondement. Car le côté vraiment original de sa métaphysique est dans la distinction et la synthèse des formes de l'être, dans cette différence et cette unité qui a lieu entre elles au sein de l'absolu et qui se reproduit par lui et hors de lui dans l'univers; ce rapport qui fait de l'idée la condition initiale, et de la réalité ou principe actif et sensible la condition finale, ou le terme de la production des choses, cette opposition et cette participation du réel et de l'idéal, du sensible et de l'intelligible dans l'unité de l'acte synthétique de l'Être universel, cette base dialectique, sans cesse renouvelée et infiniment multipliée du fini au sein de

l'infini est une véritable conception métaphysique, une idée digne d'un penseur élevé et comparable à celles qui ont servi de fondement aux systèmes de l'Allemagne ; cette idée qui se reproduit dans la fonction essentielle de l'intelligence, ou plutôt qui en est empruntée, rend également compte du jugement et de la création, de la constitution de la science et de celle des êtres ; elle forme les chaînons qui rattachent les unes aux autres toutes les idées comme toutes les parties du savoir ; elle domine l'encyclopédie comme l'univers et mérite vraiment le nom de loi universelle. Si Rosmini avait eu un esprit plus puissant qu'étendu, et plus ferme que vaste et infatigable, il l'aurait appliqué un peu moins à développer les parties de son système et un peu plus à en consolider le faîte et à en régulariser l'ensemble et les proportions. L'idée qu'il tenait en valait la peine. Mais il nous reste à parler de la doctrine de Rosmini sur la Providence ; il est temps de nous hâter.

Elle est exposée dans un volume intitulé *Théodicée*, et composé de trois livres qui ont été écrits à différentes époques. Les deux premiers ont paru d'abord dans les Opuscules philosophiques (Milan, 1827, 1828). Le dernier a été publié en 1845, réuni aux deux autres en un seul ouvrage. Cette œuvre passe dans l'école de Rosmini pour une des plus accomplies du maître. Nous ferons nos réserves à ce sujet. Quoique les ouvrages de Rosmini n'offrent pas en général ce mérite de composition élégante et simple qui facilite et rend agréable la lecture des meilleurs livres philosophiques et qu'ils pèchent presque tous par la prolixité et l'excès des digressions, il y en a cependant quelques-uns dont le plan est lumineux et l'exécution remarquable à plus d'un titre. Tel est, à ce qu'il nous semble, le *Nouvel Essai sur l'origine des idées*, et surtout l'*Anthropologie morale*. La *Théodicée* ne nous paraît pas offrir les mêmes avantages.

Elle débute par un livre *Sur les limites de la raison humaine dans ses jugements relatifs à la divine Providence*, longue dissertation divisée en plus de trente chapitres, qui sert seulement d'introduction et où la question n'est pas abordée. Le second livre traite *des lois suivant lesquelles sont distribués les biens et les maux temporels*, question qui enveloppe celle de l'origine du mal et de sa nature, celle de ses divisions et enfin les objections qui en résultent contre la justice, la bonté

et la sagesse parfaite de Dieu. Enfin le troisième est consacré à la solution de ces objections par l'étude d'une loi que l'auteur appelle loi du moindre moyen et qu'il applique au gouvernement de la divine Providence. Le vrai mérite de l'ouvrage consiste évidemment dans ce dernier livre ; Rosmini y modifie et y développe le principe de la moindre action par des analyses toujours ingénieuses et souvent originales. Quant aux deux premiers, écrits dans sa jeunesse, quelques années avant le Nouvel Essai, ils ne nous semblent contenir aucune idée neuve ; nous devons même avouer que, contrairement au troisième, ils ne font pas faire un seul pas à la Théodicée.

Le premier livre, que l'auteur appelle *logique* (λογικός) sans doute à cause des argumentations générales qu'il contient et qui ont uniquement pour but de déblayer le terrain des préjugés les plus graves contre le dogme de la Providence, renferme un mélange de théologie et de philosophie rationnelle qui est généralement évité dans ses autres ouvrages philosophiques. Il est remarquable cependant par la position prise par l'auteur entre l'école théologique et l'école sceptique ; car il y entreprend successivement la défense de la Théodicée et de la raison humaine contre les attaques du scepticisme.

Dans le second livre, que l'auteur appelle *physique* (φυσικός) sans doute parce qu'il se rapporte aux conditions générales des êtres naturels, Rosmini étudie la nature et l'origine du mal.

On connaît les solutions de Leibnitz sur ces problèmes difficiles. Comme il a résumé les travaux antérieurs du théisme chrétien, il est impossible de ne point partir des Essais de Théodicée lorsqu'on veut s'en occuper. On s'aperçoit en lisant la Théodicée de Rosmini qu'il a tenu compte de celle du philosophe allemand, car il la cite et la modifie même parfois ; mais il ne la résume nulle part et n'en fait pas la base d'une critique spéciale et de ses recherches ultérieures. Les maîtres qu'il suit sont plutôt saint Augustin et saint Thomas, sans compter Maupertuis et Euler dont il développe les idées sur le principe de la moindre action.

Les modifications apportées à Leibnitz ne paraissent pa toujours heureuses. Ainsi, il est notoire que ce philosophe remontant à l'origine du mal le divise en métaphysique, physique et moral et qu'il place la source du premier dans les

idées de l'entendement divin, ou dans la limitation originelle des créatures. Le mal métaphysique est ainsi une privation, mais une privation nécessaire et liée indissolublement à l'essence des choses. Pour Rosmini, le mal n'est pas proprement dans l'essence des choses ; cette essence est toujours bonne en elle-même, mais comme elle est limitée, le mal devient possible. La limitation est donc la condition première ou la possibilité du mal, mais n'est pas le mal. Ce qui le fait, ce qui en est proprement le principe et l'essence, c'est un défaut dérivant de l'activité ou de la passivité des créatures. Lorsqu'un être n'atteint pas son but, lorsqu'il est privé de ce qui est conforme à sa nature, il y a mal. Le mal métaphysique est donc une *privation contraire à la nature,* dont la possibilité dépend cependant de la limitation des êtres. Les idées de limitation, de privation, de négation et de mal sont étroitement liées entre elles, mais il faut en distinguer les sphères et les bornes respectives, si l'on veut se rendre compte de la nature du mal. (*Théodicée*, livre II, chap. VI.)

Telles sont les idées de Rosmini sur la nature et la possibilité du mal. Le mal est pour lui une privation, et sa possibilité est une suite nécessaire de la limitation des créatures. Mais si sa possibilité est nécessaire, il n'en résulte pas que son existence le soit. Les créatures, tout en étant limitées, peuvent être parfaites, chacune selon son espèce; pour qu'elles se corrompent et se gâtent, il faut que, par une action intérieure ou extérieure, propre ou étrangère, elles s'éloignent de leur idée. C'est cette action qui produit le mal, qui l'introduit parmi les êtres.

On aperçoit déjà à quel but tend cette doctrine et à quels principes elle s'inspire. Elle se propose d'expliquer l'existence du mal physique, en le déduisant du mal moral comme sa conséquence naturelle et comme punition de la faute commise; elle s'appuie sur le dogme du péché originel et de ses suites, ou du moins elle a pour objet de les concilier avec l'explication du mal. (*Ibidem*, livre II, chap. v.) En outre, elle s'efforce d'éloigner entièrement le mal de tout contact avec la nature divine et de rendre son existence accidentelle. En effet, si la définition de Rosmini était juste, le mal en général étant une corruption, il en résulterait qu'il aurait toujours pour cause directe et pour sujet le fini; en outre, s'il était permis de recourir à la volonté humaine pour ex-

pliquer la première apparition du mal avec le péché, et que le mal physique en fût la suite, il est clair que le problème serait singulièrement simplifié. Dans ce système, qui n'est du reste que le dogmatisme orthodoxe, il n'y aurait aucune espèce de participation de Dieu au mal, il n'y aurait rien de commun entre le mal et Dieu. Ce serait le mal moral qui apparaîtrait le premier et par la volonté responsable de l'homme ; le mal physique viendrait après et serait imputable à la même cause. Disons même qu'il n'y aurait proprement plus de mal métaphysique. Car toutes les créatures auraient été créées suivant des idées parfaites et par un acte parfait. L'imperfection, la corruption, le mal se seraient introduits dans le monde avec la faute d'un être libre. Le mal ne serait plus qu'un grand accident que Dieu aurait permis pour en tirer le plus grand bien possible.

Malgré le talent déployé par Rosmini dans la défense de cette doctrine, elle ne tient ni devant l'analyse des idées, ni devant l'histoire, ni devant la science de la nature ; car l'analyse des idées nous montre le bien et le mal comme deux termes corrélatifs et opposés non moins que l'infini et le fini; la création est une espèce de déchéance de l'idée, la nature elle-même opère dans des conditions qui sont tantôt favorables et tantôt contraires à la régularité de ses produits. Le mal n'est donc pas un accident arbitraire et évitable, mais une condition inhérente à la nature des choses et à la production des créatures. Leibnitz a raison, et Rosmini en se rapprochant sur ce point de l'école théologique dont il s'éloigne au contraire généralement, ne nous semble pas avoir été bien inspiré. Ajoutons que l'histoire et l'archéogie avaient déjà fait, de son temps, assez de progrès pour montrer clairement que la terre et l'homme n'ont pas débuté par la perfection, et que la loi du développement et du progrès embrasse dans sa vaste spirale le monde physique aussi bien que le monde moral. Et que dire de cette idée que le mal physique n'a paru sur la terre qu'après le péché ? Est-ce que les animaux n'ont commencé à souffrir, et les plantes à se corrompre, qu'après la faute d'Adam ?

Le philosophe italien trouve de bien meilleures raisons à opposer aux adversaires de la Providence, lorsqu'il la défend contre les objections tirées de la distribution des biens et des maux temporels entre les bons et les méchants. Un des ar-

guments qu'il emploie en faveur de cette distribution et contre les plaintes qui ont pour objet son irrégularité, c'est la nature même de la vertu et la haute idée que le christianisme s'en fait. Le sage parfait n'existe pas parmi les hommes, la faute est inséparable même de la vie du juste. S'il supporte sa part de malheur, sa vertu en profite ; s'il se plaint de sa condition, voilà son mérite diminué et la Providence justifiée. La véritable vertu s'ignore presque elle-même, et il arrive peut-être que nous plaignons souvent sa condition parce que nous la confondons avec l'intérêt.

Les autres arguments semblent par leur élévation être empruntés aux stoïciens. De quoi se plaint la vertu ? dit Rosmini ; si elle n'est pas matériellement heureuse en ce monde, elle n'a pas le droit de réclamer ; ne possède-t-elle pas le plus grand des biens, qui est le bien moral ? Quelle proportion y a-t-il entre le bien moral et le bien physique ? Ils appartiennent à deux ordres si différents qu'on ne peut les comparer et les évaluer l'un par l'autre ; où est d'ailleurs dans l'idée naturelle de la vertu l'exigence que le bonheur physique en soit la suite nécessaire ? L'indépendance réciproque des sphères de la nature et de la moralité rend impossible un accord parfait entre le bien sensible et le bien moral. Il faut au moins distinguer entre des maux communs à tous, tels que la mort et les infirmités, et les maux éventuels. C'est évidemment en ceux-ci que l'accord avec le bien moral peut être demandé à la Providence. Or, il arrive précisément que le bien et le mal matériels sont les conséquences ordinaires de la bonne et de la mauvaise conduite. Le premier des biens accidentels n'est-il pas la tranquillité intérieure, et l'âme ne se le procure-t-elle pas par son dévouement illimité aux maximes abstraites de la justice ? En général les biens tendent à s'unir à la vertu, et les maux au vice. Ce sont là des dispositions harmoniques qui démontrent la justice et la bonté de Dieu.

Ces observations et ces raisonnements, qui tendent à la justification de la Providence dans les limites de la vie présente et sans toucher à la question de la vie future, n'empêcheront pas le philosophe italien d'y avoir enfin recours et de confirmer par là l'existence d'une distribution des biens et des maux pleinement conforme aux idées du mérite et du démérite.

Tels sont, réduits à leurs traits les plus essentiels, les deux premiers livres de la Théodicée de Rosmini. Dans le troisième, appelé par l'auteur hyperphysique (ὑπερφυσικός), sans doute parce qu'il se rapporte aux lois suivies par l'Auteur de la nature dans le plan de l'univers, il transforme en un principe ontologique le principe physique de Maupertuis appelé « de la moindre quantité d'action » et l'applique au gouvernement de la divine Providence. Rappelons brièvement en quoi consiste ce principe pour Maupertuis, afin de voir ensuite quelle transformation et quels développements il reçoit entre les mains de Rosmini.

L'illustre mathématicien français reprenant la déduction philosophique des lois du mouvement entreprise par Descartes, se proposa dans son *Essai de cosmologie* (Dresde, 1752), de les tirer de l'idée de la sagesse parfaite, et, dans ce but, il considéra ce qui doit arriver dans le rapport de la masse, de la vitesse et de l'espace, pour qu'un corps se transporte d'un lieu dans un autre. Il appela ce rapport ou produit (M. S. V.) *quantité d'action*, et trouva qu'il était toujours un minimum. De là son célèbre *principe de la moindre quantité d'action* qu'il étendit à tous les cas du mouvement, après l'avoir spécialement vérifié dans les lois de la réfraction et de la réflexion de la lumière, et qu'il regarda comme démontré à la fois par l'expérience, le calcul et la spéculation philosophique.

Maupertuis crut apercevoir dans cette loi une intervention directe de la sagesse divine ; mais quoique les travaux d'Euler la confirmassent par son application au mouvement des corps qui décrivent des courbes sous l'action de forces centrales, la mécanique ne l'admit définitivement qu'en la modifiant et en la déduisant des propriétés de la matière sans aucune intervention de causes finales ou d'une sagesse directrice. Rosmini, de son côté, admet sans réserve que ce principe n'a pas de valeur pour les forces matérielles considérées en elles-mêmes. Il lui paraît que ces forces n'étant ni libres ni intelligentes, ne peuvent ni se proposer une fin, ni choisir des moyens, mais qu'elles produisent aveuglément et fatalement un effet qui n'est et ne peut être autre qu'il n'est. Il n'y a pour elles ni *minimum* ni *maximum* d'action ; ces expressions n'ont de valeur que pour une intelligence qui, considérant un effet donné comme une fin de vouloir, compare les moyens

appropriés au but sous le rapport de la qualité, de la quantité et du degré. Le principe qui règle les forces physiques et les réalités purement sensibles est celui de la causalité nécessaire ; le principe qui gouverne les natures intelligentes est au contraire celui de la raison suffisante ; aussi la loi de la moindre action n'en est-elle qu'un cas particulier ; il y a même entre l'un et l'autre un nouveau principe, genre intermédiaire entre le principe universel dont il s'agit et la loi spéciale de la moindre action. Ce principe d'une généralité moyenne est celui *du moindre moyen*. Il est de l'essence de la sagesse non-seulement d'épargner la force dans le mouvement des corps, mais, suivant les cas, tantôt le temps, tantôt la vitesse, tantôt la matière, et cela conformément à cette règle générale que la sagesse emploie le plus petit moyen pour arriver au plus grand effet. Maximum dans l'effet, minimum dans le moyen employé, voilà le rapport qui lie l'action de la sagesse parfaite à son but. Ce rapport résulte clairement du principe universel de la raison suffisante *qui* est la loi de l'entendement, parce que le moyen ou le degré du moyen qui ne serait pas nécessaire à produire l'effet proposé serait sans raison, parce que, en d'autres mots, il n'est rationnel qu'à la condition de correspondre parfaitement à l'effet. (Livre III, chap. XI et XII.)

Cela posé, que demande-t-on à Dieu relativement à la distribution des biens et des maux temporels entre les bons et les méchants? Ce n'est pas seulement que les bons soient heureux et les méchants malheureux, c'est encore que Dieu fasse en sorte qu'ils le soient toujours, et par conséquent qu'il déploie plus d'action pour l'effet voulu et qu'il la déploie, pour ainsi dire, plus souvent. Or, il s'agit précisément de savoir si l'on a le droit de faire cette demande et si elle est conforme au principe du moinde moyen, règle invariable de la sagesse. Lorsqu'on affirme *a priori* qu'il ne coûte rien à sa puissance d'agir de manière à briser les obstacles qui s'opposent à la vertu ou qui la rendent souvent malheureuse, on perd de vue ce principe suprême dont notre intelligence découvre l'application générale à la nature, en la considérant à la lumière des attributs divins.

La connaissance de ces attributs doit, du reste, nous faire conclure *a priori* que le monde moral est bien réglé, au lieu de nous arracher des plaintes contre la Providence et la bonté

de Dieu, sur le témoignage suspect de faits individuels et d'observations nécessairement imparfaites. Dieu est le bienfaiteur de l'homme en général et des bons en particulier. Comment sa bonté se détermine-t-elle? comment doit-elle se déterminer en opérant dans ces circonstances? Nous ne pouvons nous en faire une idée qu'en recourant à l'idée de l'être moral dont Dieu réalise en lui la souveraine perfection, et en alliant cette idée avec celle de la sagesse parfaite. Et cela ne suffit pas encore, car la question qu'il s'agit de résoudre est complexe; il faut en effet juger de quelle manière peut et doit procéder la bonté de Dieu à l'égard des hommes, êtres moraux eux-mêmes. Or, le but que se propose un être moral ne peut consister que dans la réalisation de l'essence des choses, et l'être moral parfait ne peut vouloir que cette même réalisation d'une manière parfaite. En outre, nous savons que la loi du moindre moyen est inhérente à la sagesse. Il s'ensuit donc que Dieu, dans sa bonté pour l'homme, ne peut vouloir que son développement le plus parfait, par les moyens les plus simples, et par conséquent sans intervenir directement avec une loi ou une action spéciale pour obtenir ce qui est possible par les voies ordinaires. Pour cela il est clair que l'activité de l'homme doit être le plus possible la cause de son propre bien, que la puissance divine ne doit pas se substituer à elle, et que, à cette condition seulement, les exigences de l'essence des choses et du principe du moindre moyen peuvent être satisfaites. A ce prix aussi la bonté divine obtiendra que l'effet bienfaisant voulu par elle soit le plus grand possible, et le moyen employé, le moindre qui puisse être.

Avec ces considérations Rosmini trouve une réponse, non-seulement à l'objection générale qu'on tire de la distribution des biens et des maux temporels, mais à celles qu'on déduit des cas particuliers plus connus et plus dignes d'attention. Les exigences de la sagesse et de la justice divines, déterminées par le principe du moindre moyen et par l'amour parfait de l'essence des choses, lui fournissent des raisons plausibles et sages en faveur de la grande cause qu'il défend. Il coordonne même ces raisons et les analyses dont elles dérivent à des vues remarquables sur la philosophie de l'histoire et le plan de l'univers, de telle sorte que toute la dernière partie de son ouvrage en acquiert

un intérêt élevé et soutenu. Nous la résumerons rapidem

Une des conséquences qu'il déduit de l'idée de la Pr dence précédemment développée est ce qu'il appelle l *l'exclusion du superflu*. Cette loi qui a son effet dan monde physique, grâce au système de compensation lequel la nature maintient l'équilibre entre les espèc balance la vie et la mort, l'abondance et l'épuisem règne aussi dans le monde moral qui se conserve, se nouvelle et se rajeunit par des moyens analogues. Ainsi individus, les familles, les peuples, les civilisations di raissent quand leur rôle est terminé, lorsque leur exist devient superflue ou stérile; d'autant plus que les fruits q doivent produire regardent le bien du monde non moins le leur propre et que la distinction des parties est o donnée à la marche et à la fin générale de l'ensem D'ailleurs, cette connexion des êtres n'est pas seulement fet d'un beau dessein, elle est aussi exigée par les prin du moindre moyen, par lequel on obtient du concours l'action réciproque des êtres un développement à la fois grand et plus sage que dans l'hypothèse de leur isolem La continuité et la gradation dans l'échelle des êtres, la riété dans leurs réalisations spécifiques et individuelles, s des exigences de la sagesse qui multiplient cependant chances de l'accident et du mal en même temps qu'elles s des sources d'ordre, d'harmonie et de beauté. Ainsi la lo la gradation suivie par le Créateur dans l'univers ne p mettait point que l'intelligence et la volonté de l'être mo fussent séparées de l'animalité et des conditions pénil auxquelles elle est sujette.

De même, avec quelle variété de modes et de dét minations possibles, une essence peut-elle être réalisée, et combien de manières, par conséquent, le bien dont elle es source peut-il être produit! Mais, avec les causes du bi concomitantes à la réalisation variée de l'essence, se m tiplient simultanément les accidents et les imperfections. Providence les produit, tout en sachant en tirer le plus gr bien possible.

La réalisation de l'essence ou espèce considérée da sa plénitude, étant le principal objet de l'être moral parfa et la variation des formes individuelles n'étant qu'un moy approprié à ce but, il en résulte que, une fois les variétés p

sibles épuisées, la sagesse ne multiplie pas les êtres semblables, car cette répétition serait contraire aux lois de l'exclusion du superflu et du moindre moyen.

A l'exclusion du superflu il faut donc ajouter l'exclusion de l'égalité des êtres. Et de cette règle jointe à celle de la variété, dérive la loi des extrêmes, c'est-à-dire que le Créateur devant épuiser tous les possibles dans la réalisation des idées, il embrasse les extrémités entre lesquelles ils sont renfermés, leur *minimum* et leur *maximum*; de là aussi une autre règle, celle de l'antagonisme entre les extrêmes opposés, qui produit des luttes terribles parmi les êtres et qui est tempérée par celle de l'harmonie et de l'équilibre.

Toutes ces règles se réunissent enfin et se combinent dans celle de *l'unité de l'opération divine*, unité qui embrasse à la fois les attributs divins et le monde, objet de l'intelligence, de l'amour et de la puissance de Dieu. Car le bien voulu par Dieu est la totalité du bien fini, résultat harmonique des parties du monde. Ces parties elles-mêmes ne sont entendues et voulues par lui que dans leur rapport au tout; et comme enfin rien n'est, dans l'ordre du bien, au-dessus de la moralité et du bonheur réunis en une seule fin, il en résulte que le bien des créatures intelligentes est le but suprême auquel tend son amour et par rapport auquel tout le reste n'est que moyen et instrument.

Il y a donc un enchaînement entre les êtres au point de vue du principe des causes finales, et l'on arrive aussi par cette voie à établir l'unité de l'opération divine, loi suprême qui domine toutes celles qu'on vient de parcourir. Mais la coordination des êtres exigée par la double nécessité d'obtenir de leur concours tout le bien possible et d'employer à ce grand but la loi du moindre moyen est aussi une preuve de l'unité du monde. Et, en effet, la nature de l'être idéal et la perfection de Dieu ne permettent pas de croire que son entendement en ait conçu plusieurs, ou qu'il ait procédé à un choix.

Ce choix aurait nécessité une comparaison et une délibération, choses incompatibles avec l'Etre parfait, et Leibnitz a tort d'introduire, par le langage dont il se sert dans sa Théodicée, la pluralité dans la volonté et l'intelligence divines. « Ce qu'il faut dire, c'est que la volonté divine, très-excellente et très-parfaite, sans recherche et sans choix, s'est por-

tée immédiatement sur son objet, c'est-à-dire sur l'idée de monde parfait qu'elle entendait réaliser. » (Livre III, chap. xxiv).

Aux lois que nous venons d'énumérer Rosmini en ajoute encore trois, qu'il fait consister dans la célérité de l'action, l'accumulation des biens et le développement des germes préétablis.

Celle qu'il rapporte à la célérité de l'action est rattachée au principe du moindre moyen par la nécessité de triompher des obstacles avec une opération puissante, par la convenance d'épargner le temps, et par l'intention de produire le plus grand effet possible par les voies les plus simples. Rosmini en fait surtout l'application au gouvernement du monde moral et politique, il la voit dans l'intensité et la célérité d'action déployée par les hommes et les événements qui ont exercé le plus d'influence sur les destinées de l'humanité. La diffusion de l'Evangile, la courte et puissante action de Mahomet, le règne de Charlemagne, la prédication des croisades, sont des exemples frappants de la célérité de l'action divine dans le gouvernement du genre humain. La destruction de l'idolâtrie, l'amélioration religieuse des hommes, l'organisation du monde chrétien sont les fins poursuivies et obtenues par ces moyens aussi puissants que rapides.

La loi de l'accumulation des biens tend également à la réalisation du plus grand et du meilleur effet possible dans le monde; car il peut arriver que, pour assurer ce but, il soit convenable, sauf le respect dû à la stricte justice, de réunir sur un petit nombre d'individus les biens qui, en général, doivent être distribués entre tous. L'égalité peut donc être rompue sans préjudice de l'équité et avec un profit assuré pour le résultat final.

Au reste, cette loi doit être conciliée avec celle qu'on peut appeler loi du germe, et qui consiste à admettre que, pour tirer directement de l'activité des êtres tout ce qu'elle peut fournir, Dieu, conformément au principe du moindre moyen, les a produits dans un état d'enveloppement et en a préordonné le développement et la multiplication dans les germes.

Tel est, résumé d'une manière bien succincte sans doute, ce troisième livre de la Théodicée de Rosmini. Les lois que

l'auteur y rapporte au gouvernement de la divine Providence y sont puisées à la double source des faits et des idées rationnelles; la notion de la sagesse idéale et l'étude du monde lui ont servi de guide. Son jugement est-il toujours inattaquable, lorsqu'il applique ses spéculations à l'histoire? Nous ne saurions l'affirmer; il nous semble même que certaines explications que Rosmini rapporte à l'une des nombreuses lois providentielles que nous venons de parcourir, pourraient être attribuées également à d'autres. Il ne nous paraît donc pas tout à fait exempt de reproche dans l'emploi qu'il fait des causes finales; mais nous devons en même temps faire observer quelle position il a eu soin de prendre d'abord en face de la physique et du monde matériel. Reconnaissant que tout s'y explique directement par la simple causalité, il n'y applique les causes finales qu'au nom de la métaphysique et comme une conséquence des idées de la raison sur Dieu.

Par ce même livre, la théodicée a fait évidemment un progrès en Italie, et elle s'est frayé la voie à d'ultérieurs et de plus importants perfectionnements. (Voir, plus loin, la *théorie du progrès*, par M. Mamiani.)

CHAPITRE VII.

SOMMAIRE. — L'être moral (troisième et dernière partie du système). — Sciences déontologiques; la morale est une de ces sciences. — Sources historiques des théories morales de Rosmini; Platon, le Christianisme et la Critique de la raison pratique de Kant. — Analyse de l'ouvrage intitulé : *Principes de la science morale.* — Du bien et de ses espèces. — Le bien en soi. — L'idée du bien et l'idée de l'être. — Le bien moral, le devoir et la vérité. — Essence de la moralité. — Formule qui l'exprime. — Union et ordre de l'intelligence, de l'amour et de la volonté dans cette essence. — L'ordre de l'être et l'estime pratique. — La liberté humaine. — Revue sommaire des autres ouvrages moraux de Rosmini : *Histoire comparée des systèmes moraux*, *Traité de la conscience morale.* — *Philosophie du droit*, idée générale de l'ouvrage dans lequel elle est exposée et de la méthode que l'auteur y suit. — Notion et essence du droit. — Son rapport au devoir. — La moralité dans le droit selon Rosmini. — — Application de cette doctrine au servage et au droit seigneurial. — L'élément féodal et traditionnel dans les idées juridiques de Rosmini. — Antagonisme de cet élément avec l'élément rationnel. — Droit social; la famille, l'Etat, la société théocratique. — L'Etat ou la société civile, sa définition, son origine et son fondement; Rosmini et Rousseau. — Caractères et attributions de la société civile. — La souveraineté et le gouvernement. — Construction régulière de la société civile, ou type idéal du gouvernement.

Nous avons parcouru avec Rosmini les sciences philosophiques qui appartiennent à l'idéal et au réel; il nous faut maintenant aborder celles qui ont pour objet le moral, ou cette forme de l'être qui résulte de leur rapport. Ces sciences, considérées d'un point de vue subjectif, dépendent du raisonnement et supposent la perception et l'intuition; mais,

comme toutes les autres, elles se rattachent à l'unité de l'être et forment la vaste branche des sciences *déontologiques*; car elles envisagent les choses dans leur perfection idéale, tandisque les sciences ontologiques et cosmologiques étudient l'idée comme condition de leur existence et de leur réalité.

La déontologie est générale ou spéciale. La déontologie générale comprend l'étude de l'*archétype* des êtres ou de leur plus haute perfection, des *actions* et des *moyens* qui en procurent la réalisation.

La déontologie spéciale reçoit de la déontologie générale l'archétype pour l'appliquer et le féconder par une méthodologie particulière.

L'esthétique et la morale sont deux branches de la déontologie, car elles ont pour but de reconnaître ou de produire la perfection dans les êtres. L'une, en effet, a pour objet spécial la perfection sensible et se rattache par la callologie, ou science du beau, à l'archétype des choses; et l'autre a *pour* objet la perfection de la volonté humaine et se relie au tronc commun de la déontologie par la science de notre destination (ou *télétique*), tandis qu'elle a sous sa dépendance la pédagogie, l'économie, la politique et la cosmopolitique, dont les recherches coordonnées suivent l'homme dans les conditions et sphères successives de la *famille*, de l'*Etat* et de l'*humanité*. De même, l'esthétique, ou science du beau considéré dans sa forme sensible, a sous sa dépendance les beaux-arts, donc chacun se rapporte à une science spéciale. Enfin, si l'on ajoute à ces sciences la philosophie du droit, vaste ramification de l'éthique, on aura achevé de tracer avec Rosmini l'arbre entier de la déontologie (V. *Sistema filosofico*, n. 189.)

Le philosophe italien n'en a pas traité avec une égale ampleur toutes les parties, Quelques-unes, comme la callologie et l'esthétique, ont été à peine effleurées par ses études (V. la Dissertation sur l'idylle dans les Opuscules philosophiques); la plus importante même, celle qui est la base de toutes les autres, c'est-à-dire la déontologie générale, ne figure pas dans ses ouvrages.

Nous ne referons donc pas ce qu'il n'a pas fait, mais laissant de côté les traits à peine indiqués et les formes inachevées, nous nous arrêterons sur les parties les plus parfaites

et les plus saillantes du tableau. La moralité, le droit, l'Etat, l'Eglise et l'humanité sont les objets sur lesquels se concentrent les études pratiques de Rosmini, et qui vont nous occuper succcessivement.

Platon, Kant et le christianisme sont les antécédents qu'il faut rappeler dans un examen de sa philosophie pratique ainsi que dans une revue de ses doctrines spéculatives. Car on y retrouve l'idée pour principe, la critique de la connaissance pour appui, la vérité et le mensonge comme conditions essentielles du bien et du mal. Comme l'auteur de la *République*, le philosophe italien remonte à l'idée du bien en soi et au delà de cette idée à celle de l'Etre, principe de la science et de la vie ; à la suite de Kant, il distingue l'élément subjectif et l'élément objectif dans les règles et les actions qui ont la moralité pour but ; non moins que lui, il s'attache à distinguer le devoir du bonheur, et ici encore il aspire à le surpasser en donnant pour base à la raison pratique la vérité absolue, en franchissant les limites du moi et en rattachant la valeur des fonctions morales de la raison au caractère de ses fonctions spéculatives, au lieu de suivre l'ordre inverse et d'établir indirectement l'autorité de la théorie sur celle de la pratique. Enfin, comme l'Ecriture, comme saint Thomas, comme Bossuet, Rosmini fait de notre adhésion au vrai la première règle de la morale et voit dans le mensonge la première source de notre corruption.

Puisons dans les *Principes de la science morale*, dans l'*Anthropologie* et dans le *Traité de la conscience morale*, les principaux traits de la doctrine de Rosmini sur l'essence de la moralité, en indiquant les rapports qui l'unissent aux différens problèmes de l'éthique.

La méthode que le philosophe italien suit dans cette partie de son système est la même que nous avons signalée dans ses doctrines antécédentes, c'est-à-dire un mélange de spéculation et d'expérience déterminé par les objets dont il s'occupe et proportionné aux aptitudes de l'esprit humain dans les différents ordres de la pensée. Rosmini étudie l'homme, sujet de la moralité, par l'observation et fixe *a priori* les caractères de la loi morale et les conditions absolues du bien. L'élément rationnel de l'intelligence, l'idée de l'être, concourt à constituer l'idée du bien comme celles du beau et du bonheur ; mais leurs déterminations sont empruntées à

l'expérience, car le sentiment du réel en fournit la matière.

Une fois l'idée constituée par le double concours de la matière sensible et de la forme intellectuelle, la dialectique la divise et la développe en l'appliquant aux faits, et la science s'organise. C'est ainsi que Rosmini forme d'abord l'idée du bien en la déduisant immédiatement du rapport de l'être idéal aux réalités qui le représentent; une fois cette idée établie dans toute sa généralité, il la considère en elle-même et dans son rapport au sujet qui la conçoit et qui en est modifié suivant les conditions particulières de sa nature; ce qui l'amène à distinguer dans le bien son double aspect objectif et subjectif. De cette division il passe ensuite à une détermination plus particulière du bien en rattachant le bien moral au premier et le bonheur au second. Il cherche leurs éléments et leurs rapports, en étudiant la manière dont l'intelligence, la sensibilité et la volonté participent à leur production et à leur harmonie ainsi qu'à leur désaccord et à leur destruction; et, dans ce travail, l'observation tantôt soutient et tantôt remplace la dialectique; la morale s'appuie *sur la* psychologie. Car Rosmini a observé les faits de la conscience morale et les fonctions de l'amour et de la volonté avec le même soin et la même passion qu'il a consacrés à l'examen des faits intellectuels et des lois de la connaissance.

Mais hâtons-nous de faire connaître les recherches principales de Rosmini sur l'essence de la moralité.

L'idée général du bien, dont elle dépend, se rattache à l'idée de l'être par le double anneau des idées d'essence et de perfection ou d'essence parfaite; car l'idée d'un être, ainsi qu'on l'a vu dans l'idéologie, contient trois éléments, le générique, le spécifique et la perfection ou la plénitude de l'essence. L'idée d'une essence parfaite est l'idée d'un bien, car elle renferme tout ce qui peut être attribué à un être d'une classe donnée, suivant sa nature, et par conséquent la fin de son mouvement et de ses tendances; lorsqu'un être se rapproche de la plénitude de son essence ou de sa perfection, il obéit en même temps à sa nécessité idéale, il devient ce qu'il doit être; il se conforme donc à son bien et à ce qui est bien; au contraire, en perdant de la plénitude de son essence, il se détériore, il se soustrait à sa nécessité idéale, il n'est plus ce qu'il doit être; il se détourne de son bien et devient mauvais. D'où il suit que les idées universelles du bien et du

mal se ramènent à celles de la perfection et de l'imperfection de l'être, et que l'être est enfin le principe de l'ordre pratique comme celui de l'ordre scientifique.

Il ne l'est cependant pas de la même manière : car si l'être idéal, considéré dans sa simplicité, est le principe éloigné de la morale aussi bien que la base commune de toutes les sciences, il ne devient, d'un autre côté, le fondement propre de la science des mœurs qu'à cause de l'*ordre intérieur* qu'il contient. Car les essences ont en elles-mêmes un certain ordre, et leurs rapports réciproques constituent aussi une hiérarchie.

Cet ordre et cette hiérarchie sont nécessaires et s'imposent à notre raison. Car les choses qu'ils contiennent s'appellent et se tiennent de manière à former une chaîne des déterminations de l'être, comme la racine appelle le tronc, le tronc les rameaux, les feuilles et les frutits, avec lesquels finalement l'arbre est complet. Lorsqu'une chose en appelle une autre par l'ordre intérieur de son être, cette chose est bonne pour elle; lorsqu'elle l'exclut, elle est mauvaise. (Principes de la science morale, chap. II, art. 1er.)

Tel est le bien dans sa plus grande généralité et conçu suivant les spéculations de la métaphysique. Deux rapports le rattachent aux réalités par l'intelligence et la sensibilité de l'homme, c'est-à-dire sa nécessité idéale ou son exigence et sa qualité d'être *désirable*, car les exigences que la raison y découvre peuvent être considérées comme des exigences des réalités, et ce qu'il y a de désirable dans ses perfections peut-être représenté comme une tendance et un appétit de leur nature; de sorte que les anciens avaient raison de définir le bien la fin des choses et l'objet du désir universel.

La nature du bien étant ainsi déterminée, celle du mal est définie par les idées contraires; car si le bien consiste essentiellement dans l'ordre de l'être, le mal sera avant tout dans le désordre; si le bien est nécessaire et intérieur à l'être, le mal en sera exclu; si le bien est désirable, le mal sera haïssable : de sorte que la nature du mal sera négative, non entièrement toutefois, car il n'est pas le néant, mais la limitation et la privation de l'être plutôt que sa négation. (Principes de la science morale, chap. I à III.)

Nous venons de voir en quoi consiste le bien; examinons le fondement de sa division en bien subjectif et objectif pour

trouver le bonheur et la moralité, objets de deux scie
distinctes, l'eudémonologie et la morale.

Le bien peut être considéré en soi et dans son rap
au sujet réel qui en jouit. Dans son rapport au sujet qu
jouit, il est inséparable de la sensibilité, il ne peut se trou
que dans un être sensible et autant que cet être est doué
aptitudes nécessaires à le sentir. Le bien ainsi considér
subjectif et son idée dépend d'une relation, elle est relat
Mais le bien peut aussi et doit être considéré avant tou
soi, car il existe en lui-même avant d'être uni aux su
sentants. Envisagé sous cet aspect, le bien est l'objet d
raison indépendamment de ses effets sur le sentiment e
sa réalisation sensible dans un sujet; il est objectif et
subjectif.

Le bien objectif, contemplé par l'entendement, est be
coup plus large que le bien subjectif, si large même q
comprend tout l'être idéal, avec ses déterminations et
hiérarchie, tandis que le bien subjectif réside dans les
ments limités à l'existence et au développement du suje
sible. Certes, ces sentiments ne sont pas, dans l'être rai
nable, réduits aux actions du corps : l'intelligence y aj
ses jouissances; la vérité qu'elle contemple y joint ses p
sirs infinis, mais le bien objectif est si loin de s'épuiser
ces effets sensibles que sa nature participe à l'indépenda
et à l'existence absolue du vrai. Pour le posséder, l'int
ligence est obligée de sortir d'elle-même, de se détourn
de sa réalité subjective et de contempler l'être d'une mani
désintéressée et impartiale.

Cette profonde distinction entre le bien en soi et le b
subjectif a été mise par l'école allemande, Rosmini
reconnaît, au dessus de toute discussion. Elle est indisp
sable pour fonder une morale désintéressée et différente
la morale du bonheur ou eudémonologie.

Car le bien moral n'est que le bien objectif ou *de l'int*
ligence considéré dans son rapport à la volonté. Si la volo
se conforme dans ses résolutions à l'ordre et à l'essence
êtres, elle est bonne ; si elle s'en détourne, elle est mauva

La nécessité idéale ou l'exigence de l'être *domine*
volonté par l'intermédiaire de la raison; de sorte que l'
sence de la moralité, considérée de la manière la *plus*
nérale, consiste à vouloir l'être et l'ordre suivant lequel

présente à notre intelligence, et par conséquent aussi suivre la lumière de la raison. Aussi Rosmini ap-uve-t-il les philosophes qui ont cherché le principe de morale dans l'ordre et dans l'amour de l'ordre. Les qua-s et les degrés de cet amour et de son objet expliquent, vant lui, les qualités et les degrés de l'activité morale. , en se conformant à la valeur des êtres, cette activité nd, pour ainsi dire, à chacun ce qui lui est dû, elle est ssentiellement juste et desintéressée. En outre, en se mesu-rant sur l'importance des êtres, elle s'ordonne et s'élève avec eux. Elle s'agrandit et s'épure en se portant successi-vement des êtres insensibles sur les êtres vivants, sur les êtres intelligents, et enfin sur l'Être des êtres, de sorte que dignité est infinie; car, en vertu de l'idéalité à laquelle elle conforme, elle n'a d'autre terme que le bien parfait et olu.

Ce rapport de la volonté à l'idée est si important, qu'il nstitue la supériorité de l'être intelligent sur les êtres sen-bles et animés, au point de vue pratique. Car, pour Ros-mini comme pour Kant, l'être raisonnable est *une fin en* soi et ne saurait être considéré comme un simple moyen; c'est là pour l'un et pour l'autre le trait distinctif qui sépare la *personne* des *choses*, quoique ce ne soit pas de la même manière que les deux philosophes entendent la dignité humaine; car, pour l'un, elle dépend des fonctions législa-tives qu'on attribue à la volonté si on la considère comme une raison pratique; et pour l'autre, elle consiste dans la valeur absolue de l'idée. L'idée présente à l'entendement est, pour Rosmini, le divin dans l'homme, et c'est cette étincelle de la Divinité qui fait éclater une sorte de contra-diction merveilleuse entre notre grandeur morale et notre faible réalité.

Mais il est essentiel de pénétrer plus profondément dans l'essence de notre activité pour connaître les idées propres à Rosmini sur cette matière, ou du moins les développements qu'il a ajoutés à des pensées déjà anciennes. Pour cela il est indispensable de lui demander comment il entend les rapports de la volonté avec les autres facultés de l'âme dans l'exercice de l'activité morale; comment, en d'autres mots, il précise les conditions essentielles de la moralité; de quelle

trouver le bonheur et la moralité, objets de deux sciences distinctes, l'eudémonologie et la morale.

Le bien peut être considéré en soi et dans son rapport au sujet réel qui en jouit. Dans son rapport au sujet qui en jouit, il est inséparable de la sensibilité, il ne peut se trouver que dans un être sensible et autant que cet être est doué des aptitudes nécessaires à le sentir. Le bien ainsi considéré est subjectif et son idée dépend d'une relation, elle est relative. Mais le bien peut aussi et doit être considéré avant tout en soi, car il existe en lui-même avant d'être uni aux sujets sentants. Envisagé sous cet aspect, le bien est l'objet de la raison indépendamment de ses effets sur le sentiment et de sa réalisation sensible dans un sujet; il est objectif et non subjectif.

Le bien objectif, contemplé par l'entendement, est beaucoup plus large que le bien subjectif, si large même qu'*il* comprend tout l'être idéal, avec ses déterminations et *leur* hiérarchie, tandis que le bien subjectif réside dans les *sentiments* limités à l'existence et au développement du sujet sensible. Certes, ces sentiments ne sont pas, dans l'être raisonnable, réduits aux actions du corps : l'intelligence y ajoute ses jouissances; la vérité qu'elle contemple y joint ses plaisirs infinis, mais le bien objectif est si loin de s'épuiser dans ces effets sensibles que sa nature participe à l'indépendance et à l'existence absolue du vrai. Pour le posséder, l'intelligence est obligée de sortir d'elle-même, de se détourner de sa réalité subjective et de contempler l'être d'une manière désintéressée et impartiale.

Cette profonde distinction entre le bien en soi et le bien subjectif a été mise par l'école allemande, Rosmini *le* reconnaît, au dessus de toute discussion. Elle est indispensable pour fonder une morale désintéressée et différente de la morale du bonheur ou eudémonologie.

Car le bien moral n'est que le bien objectif ou de l'intelligence considéré dans son rapport à la volonté. Si la volonté se conforme dans ses résolutions à l'ordre et à l'essence des êtres, elle est bonne; si elle s'en détourne, elle est mauvaise.

La nécessité idéale ou l'exigence de l'être domine la volonté par l'intermédiaire de la raison; de sorte que l'essence de la moralité, considérée de la manière la plus générale, consiste à vouloir l'être et l'ordre suivant lequel il

se présente à notre intelligence, et par conséquent aussi à suivre la lumière de la raison. Aussi Rosmini approuve-t-il les philosophes qui ont cherché le principe de la morale dans l'ordre et dans l'amour de l'ordre. Les qualités et les degrés de cet amour et de son objet expliquent, suivant lui, les qualités et les degrés de l'activité morale. Car, en se conformant à la valeur des êtres, cette activité rend, pour ainsi dire, à chacun ce qui lui est dû, elle est essentiellement juste et desintéressée. En outre, en se mesurant sur l'importance des êtres, elle s'ordonne et s'élève avec eux. Elle s'agrandit et s'épure en se portant successivement des êtres insensibles sur les êtres vivants, sur les êtres intelligents, et enfin sur l'Être des êtres, de sorte que sa dignité est infinie; car, en vertu de l'idéalité à laquelle elle se conforme, elle n'a d'autre terme que le bien parfait et absolu.

Ce rapport de la volonté à l'idée est si important, qu'il constitue la supériorité de l'être intelligent sur les êtres sensibles et animés, au point de vue pratique. Car, pour Rosmini comme pour Kant, l'être raisonnable est *une fin en soi* et ne saurait être considéré comme un simple moyen; c'est là pour l'un et pour l'autre le trait distinctif qui sépare la *personne* des *choses*, quoique ce ne soit pas de la même manière que les deux philosophes entendent la dignité humaine; car, pour l'un, elle dépend des fonctions législatives qu'on attribue à la volonté si on la considère comme une raison pratique; et pour l'autre, elle consiste dans la valeur absolue de l'idée. L'idée présente à l'entendement est, pour Rosmini, le divin dans l'homme, et c'est cette étincelle de la Divinité qui fait éclater une sorte de contradiction merveilleuse entre notre grandeur morale et notre faible réalité.

Mais il est essentiel de pénétrer plus profondément dans l'essence de notre activité pour connaître les idées propres à Rosmini sur cette matière, ou du moins les développements qu'il a ajoutés à des pensées déjà anciennes. Pour cela il est indispensable de lui demander comment il entend les rapports de la volonté avec les autres facultés de l'âme dans l'exercice de l'activité morale; comment, en d'autres mots, il précise les conditions essentielles de la moralité; de quelle

manière, enfin, il détermine sa formule suprême ou son critérium universel des actes moraux.

On sait que Kant, en portant dans sa *Critique de la Raison pratique* la profondeur accoutumée de son analyse, s'est efforcé de fixer le caractère constitutif de la moralité en séparant les motifs rationnels des mobiles sensibles, et en distinguant dans les premiers ceux qui se convertissent en des règles absolument nécessaires, ou, suivant son langage, en des jugements catégoriques *a priori*, de ceux qui ne commandent que d'une manière hypothétique ou relative à une fin donnée. On sait aussi que le résultat final de ces distinctions est d'écarter tout motif empirique et tout mobile sensible des conditions de la pure moralité et de décider que la résolution de l'agent a une véritable valeur morale, alors seulement qu'elle se porte sur la loi par l'intermédiaire de la raison. Enfin, aucun philosophe n'a assurément assujetti à un examen plus approfondi le mécanisme de la connaissance morale et les caractères qui distinguent la législation qui en est l'objet, lorsqu'on la considère comme un ensemble des jugements et des notions contenus dans la conscience.

Rosmini accepte en grande partie ce travail préliminaire de Kant, et surtout il accepte tout ce qui, dans la doctrine de ce philosophe, tend à distinguer les notions et les jugements moraux des notions et des jugements inspirés par les motifs sensibles ou subjectifs. Mais il se sépare de lui touchant le rapport dernier de la sensibilité et de l'intelligence à la volonté dans l'exercice de la moralité.

Rosmini veut comme Kant que les maximes qni nous guident soient d'abord fixées par la raison, d'après des jugements conformes à la vérité universelle et nécessaire; mais une fois que les maximes sont formées et bien formées, il admet que la volonté cède à l'amour et qu'elle se laisse guider par le sentiment sans cesser d'être essentiellement morale. Il y a plus, car il est persuadé que la volonté n'agit qu'excitée par l'amour et poussée par le sentiment, et il fait dans l'acte moral une part tellement grande à l'activité sensible qu'il semble parfois confondre entièrement la volonté avec l'amour. Cependant, tout en reconnaissant que la volonté n'agit d'ordinaire que sous l'impulsion du cœur, il observe aussi que notre amour dépend de l'*estime* que nous faisons des objets au point de vue pratique, et que la volonté

elle-même n'est pas sans influence sur les jugements qui la déterminent et la dirigent. Et voici comment : Il y a deux sortes de connaissances, la connaissance immédiate et directe et la connaissance médiate et réfléchie. La seconde développe la première, en étend la vérité ou y introduit l'erreur. Or, la seconde dépend de la volonté : car c'est à la volonté à la guider, à la varier, à la continuer ou à la suspendre selon le rapport de l'intelligence à l'action. Or, il arrive que la volonté, usant de sa liberté, exerce cette fonction d'une manière conforme ou contraire à son rapport à la vérité et à la raison, tantôt cherchant et tantôt négligeant les conditions d'une estime convenable. Il arrive même que la volonté précipite, de son propre mouvement, la sentence et se donne une sorte de *liberté d'estime* qui est une erreur, et une erreur imputable, et partant une faute; de sorte que, en cherchant la vraie cause de l'ordre et du désordre dans le sentiment et dans l'amour, on trouve enfin qu'elle remonte à la volonté; car cette faculté, en participant à cette série d'actes réfléchis qui se termine par la résolution, dirige l'intelligence et l'amour avant de subir leur action définitive.

C'est dans cet acte premier de la volonté qu'il faut, selon Rosmini, chercher la source commune de l'erreur et de la faute, de la sincérité et du bien moral, du mensonge et de l'immoralité. Nos résolutions sont bonnes ou mauvaises suivant qu'elles se conforment ou non à l'ordre de l'être, ou, ce qui est la même chose, à la vérité; mais cette conformité et cette contrariété dépendent de l'amour que nous portons aux choses, et cet amour suit, à son tour, les degrés de l'importance que nous leur accordons; ces degrés enfin sont des modes de notre *estime pratique* et résultent des jugements que nous nous formons sur les choses. Ils sont de vraies lois morales si les jugements qui les contiennent sont proportionnés à l'ordre et à la vérité; ce sont, au contraire, des règles subjectives, arbitraires ou fausses, si les jugements qui les comprennent ne sont pas fondés sur la vérité et l'ordre intérieur de l'être. Il est donc indispensable que la volonté se conforme à la règle supérieure du vrai dans l'acte réfléchi de la délibération, dans cet acte où se fait l'estime pratique des choses et d'où naissent, à cet égard, les inclinations et les habitudes de notre amour. La première

condition de la moralité, celle dont les autres dépendent, sa condition essentielle enfin, est donc la sincérité de la volonté, ou son adhésion au vrai, et le trait dominant de l'immoralité est par conséquent le mensonge, ou l'adhésion au faux. Par l'une, la volonté reconnaît l'être et son ordre; par l'autre, elle les méconnaît et les nie. Aussi la formule suprême de la moralité est-elle celle-ci : Reconnais pratiquement (ou par l'estime pratique) l'être (ou la vérité) que tu connais déjà.

Cette formule suprême se fonde sur la distinction d'une connaissance libre et réfléchie et d'une connaissance directe et nécessaire. Cette dernière n'est que l'appréhension primitive ou la perception intellectuelle des choses; la première, ouvrage de la volonté et de l'attention, dépend de notre libre arbitre; c'est elle qui est cause de la persuasion erronée et de la faute, aussi bien que de la persuasion vraie et de la justice.

Cette théorie a évidemment le mérite de remonter *à la* source de nos maximes et de nos habitudes morales, et de mettre en pleine lumière la grande part de responsabilité qu'il faut attribuer à la volonté dans la formation de ces maximes et de ces habitudes. Rosmini n'oublie même pas de fortifier ses vues par les arguments qu'on peut tirer des sophismes d'une conscience corrompue par les passions et d'un amour qui fausse la réalité au gré de ses penchants; mais elle nous semble insuffisante à plus d'un titre, car elle s'applique à une certaine partie des actes moraux sans atteindre les plus essentiels. En effet, si la direction des opérations intellectuelles, dans le but de nous former une idée exacte des fins de nos actions, est une fonction importante de la faculté morale, elle n'est pas encore ou elle n'est plus l'acte moral proprement dit. Elle ne l'est pas encore, s'il s'agit d'une résolution qui doit suivre une discussion intérieure; car, dans ce cas, la résolution ne peut être confondue avec le jugement qui termine la discussion. Ce jugement, quel qu'il soit, n'entraîne pas après lui, comme conséquence nécessaire, la résolution ; car c'est un fait que la résolution est libre, et s'il l'entraînait, elle ne le serait pas; or, si la résolution demeure libre et distincte du jugement, il est clair qu'il dépend d'elle de se conformer à la sincérité ou au mensonge de ce que Rosmini appelle le *jugement pratique* ou

l'estime pratique. Lors donc que j'ai jugé d'une manière vraie ou fausse, lorsque mon estime pratique est faite, quelle qu'ait été la participation de la volonté à cet acte, il reste toujours à savoir comment j'agirai, si ma décision sera bonne ou mauvaise, morale ou immorale ; et, par conséquent, c'est dans le rapport direct de la résolution à l'idée du bien, et non ailleurs, qu'il faut chercher la vraie condition de la moralité, ainsi que Kant l'a fait.

Je dis aussi que l'estime pratique dont il s'agit n'est plus l'acte moral, parce que la volonté, avant de discuter sur les motifs de ses actions, a dû agir d'autres fois sans discussion ; avant de fixer par l'estime pratique les degrés du bien, elle a dû être en rapport avec le bien, se sentir obligée par lui, s'y conformer ou s'en détourner. L'acte moral réfléchi suppose l'acte moral voulu par intuition et néanmoins librement.

La moralité, telle que Rosmini l'a fixée, n'est donc pas toute la moralité, et surtout elle ne contient pas l'essence de l'acte moral. La sincérité du jugement en est le préambule ou la suite, suivant les cas, mais elle n'en est pas le centre.

Il y a plus, car la théorie du philosophe italien ne se soutient qu'à la condition de confondre la résolution avec le jugement et de rendre une fonction de l'intelligence, ou ce qu'il appelle l'estime pratique, libre comme l'arbitre. Or, cette confusion conduit à celle plus générale de la volonté et de l'intelligence. L'intelligence n'est pas libre de la même manière que l'arbitre, car sa liberté est l'autonomie, c'est-à-dire l'indépendance de toute autre règle que l'évidence intérieure du vrai. Rosmini, faisant rentrer la liberté de l'intelligence, mal comprise, dans la liberté de l'arbitre, ramène faussement à l'unité deux choses parfaitement distinctes et attribue l'erreur et la faute à une seule cause, c'est-à-dire à la volonté.

Cette confusion, déjà commise par l'école cartésienne, pour laquelle aussi l'erreur provient d'un excès de la volonté sur l'entendement, et d'une liberté de juger mal comprise, exagère ou limite gratuitement notre libre arbitre, tend à identifier la vertu et la science, le vice et l'erreur, au lieu d'en maintenir les vrais rapports, et nous attribue faussement la responsabilité de toutes nos erreurs, préten-

tion contraire aux faits et relative à l'hypothèse théologique d'une corruption originelle de l'arbitre.

Cette confusion n'a cependant pas empêché Rosmini de parler noblement de la liberté humaine, et d'y voir le trait distinctif de notre dignité et le caractère inviolable de la personnalité. Il en parle même dans l'*Anthropologie* (Livre III, section II) avec tant de précision et en des termes si élevés, qu'on serait tenté de regarder comme peu fondés les doutes et les critiques soulevés par ses *Principes de la science morale* sur ce sujet. Car là il l'identifie avec le *pouvoir de choisir*, et la distingue de la simple *spontanéité* de l'agent. Comme aux observateurs les plus attentifs de cette faculté importante, il lui semble qu'un principe intérieur d'activité ne suffit pas pour l'établir, mais que le choix des volitions doit dépendre de nous et être indépendant de toute nécessité et de toute violence ; et en même temps qu'il fait ces concessions aux défenseurs de l'arbitre, il s'efforce de le concilier avec l'ordre des causes et le principe de la raison suffisante, en observant les conditions dans lesquelles s'exerce le pouvoir de choisir. Car ce pouvoir apparaît lorsque les biens sensibles ou relatifs se disputent notre estime pratique avec le bien absolu. Le conflit de ces deux sortes de biens, qui sollicitent d'ailleurs isolément notre activité spontanée, amène la nécessité d'un choix et donne une base rationnelle au pouvoir de choisir constaté par l'expérience. Ainsi sont conciliées, suivant Rosmini, les exigences de ceux qui défendent la liberté de l'arbitre contre une application erronée du principe de causalité avec les réclamations de ceux qui nient toute exception à ce même principe.

Lorsque nous nous proposons d'agir, plusieurs volitions sont possibles. Ces volitions peuvent, suivant Rosmini, être déterminées, c'est-à-dire avoir un rapport nécessaire avec les mobiles et les motifs de nos actions. Mais leur réalisation dépend de notre choix. Le choix est antérieur et supérieur à celle qui prévaut. Or, le choix n'a pour condition qu'une activité spéciale de l'esprit. C'est grâce à ce pouvoir que l'esprit se sent cause de ses actes et maître de lui-même. C'est dans ce même acte qu'est le point le plus élevé du monde intérieur et comme le trône d'où l'âme domine sur ses puissances. (*Ibidem*, chap. x.)

Mais, malgré la beauté des observations qu'on pourrait recueillir encore dans l'*Anthropologie* ainsi que dans la *Psychologie* de Rosmini sur les fonctions et les fondements de la liberté humaine, nous ne pouvons oublier la signification qu'il attribue au mot *choix* dans les *Principes de la science morale* et dans le *Système moral* placé en tête de sa *Philosophie du Droit.* Ici, en effet, cette expression désigne l'estime ou le jugement et rentre dans l'activité intellectuelle, et l'acte moral nous est représenté comme l'effet direct des décrets de la *raison pratique.* (*Principes de la science morale;* chap. VI, art. V.)

L'élément qui tend à prévaloir dans ce mélange des faits volontaires et des faits intellectuels, entre lesquels le philosophe italien n'a pas toujours tenu la balance droite, est donc celui qui se rapporte à l'intelligence. On peut s'en convaincre par le passage suivant, dans lequel il s'efforce de rendre compte de l'obligation, caractère essentiel de la vérité ou loi morale :

« Cette liberté (celle qui consiste à être délivré de l'er-
« reur) est une espèce de liberté très-haute et très-noble, et
« on peut l'appeler convenablement *liberté de l'intelligence;*
« faculté par laquelle l'homme appartient au monde objec-
« tif des êtres. Or, l'homme, en tant qu'il vit dans ce monde
« objectif, sent la nécessité morale de vivre d'une manière
« conforme à la loi absolue qui le régit; c'est là une néces-
« sité de sa nature intellectuelle; l'homme, comme simple
« intelligence, a donc besoin de cet ordre moral, il le veut,
« essentiellement. C'est pourquoi, s'il arrive que cette
« volonté intellectuelle qui est cachée dans les profondeurs
« de sa nature, qui en forme la partie la plus noble, qui
« même la constitue, soit contredite, empêchée, enchaînée
« par les passions qui tendent aux biens subjectifs, à ces
« biens qui sont limités à une sphère infiniment étroite, en
« comparaison de la sphère immense des êtres objectifs,
« en ce cas, la volonté par essence intellectuelle est enfer-
« mée, pour ainsi dire, dans une étroite prison et rendue
« esclave du bien subjectif, tandis qu'elle aspire à se dilater
« dans l'universalité du bien objectif et moral qui seul forme
« ses délices, vaste champ où elle se trouve exempte de
« toute limitation et de toute gêne, où elle est libre et a tout
« ce qu'elle veut, parce que rien ne s'oppose à son sublime

« vouloir. (*Anthropologie*, livre III, section II, chap. VI, « art. IV.)

Nous regrettons de ne pouvoir exposer ici en détail les travaux de Rosmini sur les différentes parties de la morale. Nous en indiquerons du moins le sujet et le but.

Après avoir établi l'essence de la moralité dans les *Principes de la science morale*, Rosmini passe en revue dans un autre ouvrage les systèmes moraux et en fait une histoire comparée et une étude critique, en se servant pour les classer et les juger du principe de la morale déjà découvert et exposé dans l'ouvrage précédent. Les systèmes s'y groupent en genres et en especes, suivant le rapport qu'ils ont à ce principe, et ils s'échelonnent sur des degrés plus ou moins proches ou éloignés de la vérité morale, selon qu'ils contiennent plus ou moins exactement l'essence suprême qui en est la règle et le critérium. Deux grandes classes opposées séparent d'abord ceux qui affirment de ceux qui nient l'essence de la moralité, et, dans la classe de ceux qui l'affirment, deux genres principaux, subdivisés en un grand nombre d'espèces et de variétés, partagent les systèmes positifs en *subjectifs et objectifs*, suivant qu'ils placent le fondement de la moralité dans les opérations et les facultés de l'agent ou dans un principe à lui supérieur et plus ou moins uni ou identifié avec la vérité en soi ou l'être idéal. Ainsi l'histoire des idées morales de l'esprit humain, séparée des accidents chronologiques et géographiques, laisse entrevoir son rappport intime avec l'idée unique d'où dérivent les connaissances humaines, l'ordre intelligible sur lequel elle repose, et que l'erreur elle-même confirme par ses déviations. Ainsi, à la lumière de l'idée, l'organisme de la science sort d'une analyse approfondie de l'histoire et se rencontre avec la théorie.

Dans le *Traité de la conscience morale*, qu'on peut considérer aussi comme la suite du livre sur les principes de la science des mœurs, Rosmini étudie la faculté morale, après avoir analysé dans le précédent l'essence de la moralité. C'est une étude de l'agent moral, mais de cette partie seulement de son être qui est en rapport direct avec la loi, c'est-à-dire de l'intelligence en tant qu'elle conçoit, affirme ou nie la loi, qu'elle l'applique ou l'abandonne. C'est, en un mot, l'étude des conditions subjectives les plus essentielles de la moralité, où l'intelligence, sous le nom de conscience, oc-

cupe la première place, et où la sensibilité et la volonté ne sont considérées que d'une manière secondaire. Car Rosmini divise toute la science des mœurs en trois parties qu'il appelle *Nomologie*, ou science de la loi, *Anthropologie morale*, ou science de l'homme dans son rapport avec la moralité, *Logique morale*, ou application raisonnée de la loi aux actions humaines. C'est à cette dernière partie qu'appartient le Traité de la conscience morale, tandis que les deux autres sont renfermées dans d'autres ouvrages. Cette division répond aux principes les plus généraux de la doctrine rosminienne; d'abord l'idée, ensuite le sujet, l'agent, l'être réel qui la conçoit et en est éclairé, et enfin leur rapport; et comme l'idée fixe les branches et constitue l'ensemble des sciences morales, de même elle en détermine et organise toutes les parties. Le Traité de la conscience morale présente en effet les traits de cette même dialectique que nous avons indiquée ailleurs; la recherche de l'essence et la définition, les divisions et les classifications rigoureuses s'y montrent dans une matière qui semble ne devoir relever que de la seule observation, mais qui, par les habitudes du génie de l'auteur, apparaît comme le produit complexe de l'expérience et du raisonnement, des faits et des idées, du réel et de l'idéal. Rosmini s'y montre observateur, et observateur fin et délicat, souvent subtil comme un casuiste; et cependant, après avoir extrait l'idée du sein des phénomènes, il en parcourt les variétés et la perfection progressive avec l'ordre du dialecticien. Ainsi la conscience est d'abord divisée dans son ouvrage comme elle l'est généralement chez les théologiens, suivant la science ou l'ignorance qui en est l'attribut ordinaire et en forme le caractère général; puis la vérité et l'erreur, s'alliant avec les dispositions les plus différentes de la volonté et de la sensibilité, en varient la physionomie et en multiplient les nuances de manière à faire paraître les causes sommaires de toutes les maladies morales de l'humanité. Mais nous ne prétendons pas louer sans restriction ces distictions des espèces de la conscience, où l'on trouve un trop grand mélange de casuistique et de théologie, tandis qu'il nous semble pouvoir dire avec une pleine assurance que la dialectique la plus rationnelle apparaît dans la partie du même traité qui divise et ordonne les règles ou formules morales en un système de genres et d'espèces sous la loi suprême

d'une formule catégorique universelle, source et critérium de toutes les vérités pratiques. (Livre II, chap. III.)

La méthode de l'idéalisme ne se montre peut-être dans aucun ouvrage de Rosmini aussi clairement que dans la *Philosophie du droit*, quelles que soient d'ailleurs les réserves qu'on doive faire sur la valeur des théories spéciales qu'elle contient. Car, en laissant de côté toute considération de détail et en ne regardant que l'ensemble de ce vaste ouvrage, il est évident qu'il se déroule du principe unique de l'essence du droit, rattachée par le devoir et la loi morale à l'essence de le moralité, et, par elle, ramenée de degré en degré jusqu'à la source première de toute vérité pratique, et plus généralement encore de toute vérité. C'est l'essence du droit, ou l'idée du droit, qui fournit, suivant Rosmini, par les caractères qui lui sont inhérens, le critérium nécessaire pour détermi ner les droits réels dans les différentes sphères de l'activité humaine; c'est en rapprochant cette idée de la réalité qu'on retrouve les titres d'une possession juridique, ou les *titres* du droit. Individuel ou social, naturel ou acquis, primitif ou dérivé, dans les limites de la vie individuelle ou dans le sein de la famille, de l'État et de l'Église, le droit se développe, se déduit et s'enchaîne aux yeux du philosophe sous la direction et à la lumière d'une seule idée et d'un même principe.

Voici, du reste, ce que Rosmini lui-même écrit sur la méthode à suivre dans la philosophie du droit. Nous rapportons ce passage parce qu'il nous semble d'un intérêt général pour la connaissance de son idéalisme : « Si nous classions toutes « les activités protégées par la loi morale, si nous les dispo- « sions dans l'ordre le plus parfait et le plus logique, de « sorte que les classes moindres fussent placées sous les plus « grandes et qu'au-dessus de toutes on vît la plus générale; « si, en accomplissant ce travail, notre entendement ne « commettait ni omission, ni erreur, il est clair que nous « aurions tracé comme dans un tableau admirable et divin « l'idéal de l'activité juridique. L'individu, la famille, l'État, « le genre humain, trouveraient dans notre description la « règle complète et infaillible pour vivre d'une manière « *juridiquement* parfaite. On aurait ainsi comme tracées « devant les yeux toutes les actions juridiques possibles; « il ne resterait qu'à faire passer dans la réalité ces actions,

« qui, comme des types idéaux, seraient présentées à la con
« templation des hommes. Cependant cet idéal du droit,
« dont les individus et les sociétés pourraient tirer la règle
« de leur vie et de leurs rapports, ne contiendrait pas encore
« entièrement la doctrine du droit. Car, comme, en tête de
« tous les droits, ou, en d'autres termes, en tête de toutes
« les actions juridiques possibles, il y a une activité pre-
« mière et générale dont toutes les autres dérivent, le philo-
« sophe aurait encore à remplir sa tâche la plus importante,
« celle de justifier cette première activité.

« Cette recherche est en dehors de l'idéal du droit, elle
« lui est même antérieure ; elle en est la racine, car elle est
« l'analyse des éléments constitutifs du droit ; elle est anté-
« rieure, dis-je, à l'idéal qui peut être réalisé dans les
« actions extérieures des individus, des nations et de l'hu-
« manité. C'est pourquoi la division admise par Hégel dans
« sa doctrine du droit me paraît trop étroite par un excès
« de régularité. En effet, il divise cette doctrine en trois
« parties, c'est-à-dire l'*idéal*, la *conception* et la *réalisation*
« *du droit*, et il entend que la seconde dérive de la pre-
« mière, et la troisième de la seconde. Mais la vérité est
« qu'il y a un principe antérieur à l'idéal même du droit, un
« principe du droit et de son autorité, qui en produit le sen-
« timent, et appartient tellement à l'intelligence et à l'esprit
« qu'il n'abandonne, pour ainsi dire, jamais ce siége pri-
« mitif et qu'il se manifeste tout au plus au dehors par des
« symboles, des représentations et des mots. Qu'on prenne
« donc pour accordé que les hommes et les nations manifes-
« tent et réalisent dans leur activité réciproque la concep-
« tion qu'ils ont de leurs propres droits ; qu'il soit égale-
« ment accordé que cette conception subjective peut être
« regardée comme l'idéal du droit, on devra cependant tou-
« jours distinguer entre l'idéal ou le type des actions isolées
« et de leurs groupes et cette conception primitive qui ren-
« ferme dans sa simple et profonde virtualité tous les types
« possibles. »

Cette citation suffira peut-être à prouver que Rosmini est contraire à la méthode de l'école historique dans la doctrine du droit, comme il est opposé à celle des écoles empiriques, dans la philosophie de l'esprit humain ; dans le droit comme dans la morale, le philosophe italien détermine l'idée par les

faits et éclaire les faits par l'idée. Ailleurs, les faits sont ou renfermés dans la conscience ou fournis par les sens ; ici, ils sont généralement contenus dans l'histoire. L'histoire est pour Rosmini la réalisation limitée du droit ou plutôt de sa conception. En remontant des actions des hommes et des peuples aux principes qui les déterminent, en examinant les théories qui accompagnent, aux diverses époques, le développement historique de l'humanité, on retrouve ou on découvre une grande partie de la vérité, de sorte que la réunion réfléchie de ses fragments épars dans la suite des temps en rétablit l'harmonie et l'unité, en confirme l'autorité et en augmente la force.

Telle est, selon Rosmini, l'idée générale de la philosophie du droit et la méthode qu'il faut suivre en la développant. Voyons maintenant quel est le principe de cette philosophie, ou l'essence du droit.

Rosmini fonde le droit sur le devoir, et il le définit « une « faculté d'agir conformément à notre volonté, protégée par « la loi morale qui en impose aux autres le respect. » Analysant ensuite lui-même cette définition, il y trouve les éléments suivants : 1° l'existence d'une *activité subjective*; 2° la nécessité que cette activité soit *personnelle*, c'est-à-dire accomplie par une volonté raisonnable ; 3° la nécessité que cette activité soit *utile à l'agent* ; 4° la nécessité qu'elle soit *permise* ou conforme à la loi morale ; 5° un rapport de cette activité avec d'autres êtres raisonnables et le devoir pour eux de la respecter. Enfin, la *contrainte* lui paraît être un corollaire des deux premiers éléments. Le droit, étant une faculté d'agir, renferme en lui ou suppose une certaine force, qui peut résister si on l'empêche de s'exercer et qui peut le faire dans la mesure de son juste développement. (Philosophie du droit, Essence du droit, chap. II.)

Il est aisé de voir que cette énumération des éléments du droit pèche par excès ; car l'activité personnelle renferme nécessairement l'activité subjective, et c'est la personnalité seule, virtuelle ou actuelle, qui, en marquant son empreinte sur les différents éléments de la nature humaine, leur communique une valeur juridique.

Le troisième élément ne paraît pas moins superflu ; mais de plus il est faux, car, en exigeant que l'action juridique, ou le droit, soit utile à son auteur, on nous force à recon-

naître les autres pour juges de ce qui nous est utile ou nuisible, ce qui restreint arbitrairement notre liberté.

La quatrième condition posée par Rosmini à l'exercice du droit est aussi erronée et contient une confusion fâcheuse ; car en quel sens l'action comprise dans un droit doit-elle être permise ou licite? Es-ce parce qu'elle ne doit point violer la juste liberté des autres, ou parce qu'elle doit être conforme au devoir et à la morale individuelle ou religieuse?

Ce n'est évidemment pas selon la première signification que Rosmini l'entend, mais selon la seconde ; car c'est pour le cinquième élément du droit qu'il réserve le rapport de l'agent avec les autres êtres raisonnables et le devoir qui leur incombe de respecter son activité, tandis que, par les explications qu'il consacre au quatrième, il nous fait clairement entendre qu'à son avis l'action juridique doit être morale en elle-même et indépendamment de son rapport à la liberté de nos semblables. Pour Rosmini, la moralité propre du droit, le caractère moral qui le constitue, ne se borne pas au rapport de notre activité avec celle des autres ; lorsque ce rapport est moral, c'est-à-dire lorsqu'il n'offense personne, l'action qui en est un des termes n'est pas encore pour cela un droit ; il faut de plus, selon lui, qu'*elle* soit morale intérieurement dans toutes ses relations. *Cette* fausse extension de l'élément moral dans le droit devait nécessairement jeter la perturbation dans cette partie de sa philosophie ; et, en effet, malgré la beauté de certaines théories, et particulièrement de celles qui regardent les droits où la moralité intrinsèque de l'activité est dans un accord incontestable avec sa moralité extérieure, la philosophie du droit est peut-être la partie la plus faible et la moins soutenable du système de Rosmini. La fausseté de son principe se reconnaît principalement dans les attaques qu'il dirige contre Kant et dans les discussions inextricables où il s'embarrasse à propos des guerres de religion et de la liberté de conscience. Rosmini désapprouve l'emploi de la force pour la propagation des croyances, mais il l'approuve pour leur conservation, et il regarde la morale religieuse comme tellement unie à la constitution du droit que la liberté est effectivement sacrifiée à sa théorie. Il va même si loin dans cette voie, que ce n'est pas le droit des Églises et des reli-

gions qu'il consacre, mais celui de la seule Église et de la seule religion catholique.

Telle est, telle devait être la conséquence de la confusion qu'il a commise touchant la moralité du droit et la moralité religieuse et individuelle. Ayant compris dans le droit un élément moral qu'il ne contient pas, il a confondu la sphère des actions juridiques avec celle de la moralité proprement dite. Aussi a-t-il dû combattre les philosophes qui se sont le plus attachés à les distinguer, tels que Kant et Romagnosi. Sur ce point, non-seulement Rosmini ne dépasse pas Kant, mais il reste bien au-dessous de lui.

C'est sans doute de la même confusion, jointe aux préjugés d'un autre âge, que découlent les idées de Rosmini touchant la ***supériorité*** d'un homme sur un autre, au point de vue juridique, sur le droit ***seigneurial*** et le ***servage***. Car, trop attaché aux traditions aristocratiques et au respect du passé, et dominé par la crainte de rien affirmer de contraire aux maximes de l'Église, à ses actes et à son histoire, *il* admet un honnête servage et s'efforce de fixer les obligations qui doivent, selon lui, régler les rapports des hommes dans cette injuste condition. Une personne peut, à son avis, aliéner sa liberté extérieure, et conférer ainsi à une autre un droit qui limite nécessairement l'indépendance de son être et de son développement. Le seigneur acquiert ainsi un véritable droit de propriété sur les personnes qui sont annexées à la terre comme d'autres objets.

Il est vrai que le philosophe italien fait ses réserves pour la vie morale et religieuse des serfs, et qu'il impose au maître des obligations sévères à leur égard; mais ces précautions perdent évidemment toute importance en comparaison de sa condescendance pour des abus aussi condamnables que la faculté d'aliéner sa propre liberté et celle de posséder des êtres raisonnables à peu près au même titre que des instruments et des choses.

Que deviennent, dans l'hypothèse de ces prétendus droits, la dignité humaine, si bien établie par Rosmini dans sa Morale, et comment peut-il concilier ces tristes souvenirs de l'ancien régime avec sa belle définition de la personne, dans laquelle il reconnaît le ***droit subsistant***?

Nous n'éprouvons pas moins de répugnance à indiquer ses opinions sur la supériorité juridique qu'il attribue à un

homme sur un autre, dans le cas d'offense, et les titres au gouvernement social qu'il tire du servage.

Car, même dans l'état antérieur à la société, auquel Rosmini se reporte, nous ne voyons pas comment, en dehors du cas et de la durée de la légitime défense, un homme puisse s'arroger la faculté de mettre la main sur son semblable, et nous ne croyons pas que l'offense donne à l'offensé le droit de punir l'offensant.

Pour Rosmini toutes ces facultés appartiennent au contraire à l'offensé. Non-seulement il doit se défendre, mais il peut s'emparer de l'offensant, il peut le punir. Mais qui ne voit que le droit de punir accordé à l'individu est bien près de se transformer en un droit de vengeance? car que peut-il être autre chose, l'orsqu'il est exercé par l'offensé, lorsqu'il n'est pas confié comme un dépôt délicat et sacré au pouvoir social, soustrait aux passions individuelles, considéré d'un point de vue supérieur à l'intérêt et à l'égoïsme, et appliqué avec impartialité et justice?

Et si le servage et la domination seigneuriale sur les personnes ne sont point des droits, quel titre ces faits pourront-ils fournir à la souveraineté et à son juste établissement? Quoi qu'en dise Rosmini, nous ne saurions en voir aucun. Et qu'on ne croie pas que le philosophe italien n'admette le droit seigneurial et le servage que comme des fondements primitifs de souveraineté relatifs à d'autres temps et capables seulement d'expliquer les origines des sociétés et des monarchies modernes. Non, ce n'est pas là son opinion; car il s'occupe, il est vrai, de ces questions à propos de la naissance de la société civile, mais il les rattache aussi aux éléments qui la constituent; le droit seigneurial n'est pour lui qu'une annexe du droit des familles, une faculté qu'elles apportent avec elles dans l'établissement de la société dont elles consentent à faire partie. La famille préexistant, selon Rosmini, à la société civile, y apporte en la fondant des propriétés et des prétentions qui doivent être reconnues aussi bien qu'elle, et dont la modalité et la transformation doivent être réglées avec son consentement. De là des droits acquis qui doivent se concilier avec les droits nouveaux, des traditions qu'il faut accorder avec les institutions nouvelles. Cette nécassité a été, à ce qu'il croit, injustement méconnue par la Révolution française, et la critique à laquelle il soumet la

Déclaration des droits de l'homme (Droit social, livre IV) montre assez qu'il ne croit pas les droits seigneuriaux cessés avec la Révolution; on verra aussi plus loin cette opinion de Rosmini reparaître modifiée dans son projet de constitution conforme à la justice sociale; car il fonde l'électorat sur la quotité du cens et l'importance de la propriété.

Nous n'insistons pas davantage sur des doctrines trop spéciales et dont l'exposition a pris, bien malgré nous, l'allure trop exclusive de la critique : d'autant plus que, pour donner une idée convenable du volumineux ouvrage de Rosmini sur le droit, il faudrait placer à côté des théories erronées ou vieillies ses belles analyses sur le droit de propriété, sur les droits naturels ou innés, sur la société domestique et tant d'autres sujets importants; mais ne pouvant diviser notre attention entre tant de matières, nous ajouterons seulement un petit nombre de réflexions pour fixer le sens de la critique générale sous laquelle la Philosophie du droit de Rosmini nous semble tomber, et pour y apporter un tempérament que son auteur nous fournit lui-même. D'abord il manque à Rosmini un critérium exact pour discerner le droit du fait dans le développement historique de l'humanité; manquant de cette règle, il donne trop d'importance à la tradition, fait trop de concessions au passé et tombe parfois dans le défaut de prendre le fait pour le droit. En second lieu, il nous semble exagérer l'autonomie de la famille, qu'il considère d'abord comme isolée et indépendante de l'Etat, et ensuite comme cause volontaire de la société civile. La famille lui paraît même la seule société naturelle; la société civile est sans doute, à son avis, nécessaire au perfectionnement des facultés humaines; il admet que l'homme est fait pour elle, que la nature lui en a fourni les instincts et les aptitudes; mais, à ce qu'il croit, si la nature la prépare, elle ne la pose point; tandis que la famille est directement son ouvrage, l'État est l'effet artificiel de la volonté humaine dirigée par ses obligations et ses mobiles sensibles.

C'est sans doute cette opinion exagérée touchant l'autonomie naturelle de la famille qui conduit Rosmini à regarder comme également respectables des faits inhérens à la vie primitive de la société domestique aussi bien que les lois inaltérables de sa constitution. C'est ainsi qu'il arrive à justifier dans de certaines limites et à conserver, au nom de la

famille, des institutions et des rapports sociaux qui ont disparu des codes et des sociétés modernes; de sorte qu'on peut enfin lui adresser le reproche plus général de ne pas être parvenu à suivre, dans la Philosophie du droit, cette voie intermédiaire entre l'histoire et l'idée, qui était son rêve et qui devait répondre à toutes les exigences de la science. Le plan qu'il a conçu est élevé, mais l'exécution ne se soutient pas, et ses défaillances tiennent principalement aux préjugés du noble et du prêtre.

Il y a cependant chez Rosmini un vœu et une conviction qui tempèrent noblement ce qu'il y a de suranné dans ses idées juridiques et qui les font pencher du côté des vraies destinées de l'humanité. Le philosophe italien espère et croit sincèrement que la vérité, la justice et la religion, pénétrant dans les consciences et dans les mœurs, diminueront peu à peu les obstacles qui s'opposent aux légitimes aspirations des hommes et rapprocheront le droit positif de l'idéal du droit. Rosmini a foi dans cet idéal, dans la science et dans la discussion. Ce qu'il repousse avant tout, c'est la violence et le changement sans transition et sans accord préalable.

Mais hâtons-nous de résumer ses idées sur le droit social proprement dit, et principalement sur l'Etat, le gouvernement et son type idéal.

Il y a, pour Rosmini, trois sociétés principales entre lesquelles se partagent les actions et les devoirs des hommes, c'est-à-dire la famille, l'État et la société théocratique, ou l'humanité considérée dans son rapport avec Dieu. La famille est la société naturelle, l'État est la société artificielle ou volontaire, l'humanité considérée dans son rapport avec Diéu est la société surnaturelle ou théocratique. La première société est posée par la nature avec le concours de la volonté humaine, la seconde est posée par la volonté avec le concours de la nature, la troisième existe par elle-même; de sorte que les causes différentes de ces trois sociétés sont respectivement la nature, la volonté humaine et Dieu.

Chose étrange! dans cette partie de son système, Rosmini flotte tellement entre l'histoire et la théorie, le fait et le droit, l'autorité et la liberté, l'Église et la Révolution française, qu'il se présente à nous sous les aspects les plus divers et parfois les plus inattendus! Tout à l'heure il était un auxiliaire de la Restauration; et maintenant, le voilà, ou

peu à peu, devenu un partisan de Rousseau. Car voici sa définition de la société civile : C'est l'union d'un certain nombre de pères de famille qui consentent que la *modalité* des droits par eux administrés soit réglée perpétuellement par un seul esprit et par une seule force sociale, pour la plus grande défense et le meilleur usage des mêmes droits.

On remarque que, d'après cette définition, la société civile ne fonde pas le droit ; le droit préexiste à sa réunion, de sorte que son essence échappe aux conventions sociales, tandis que sa modalité seule leur est soumise. Mais comment expliquer, avec une semblable définition, l'essence de l'État et sa connexion nécessaire avec le développement et la destination de l'homme ? Pour Rosmini, comme pour Rousseau, la société est un contrat et son existence dépend de la volonté humaine ; or, si l'existence de la société civile est l'œuvre de la volonté, les droits civils et politiques qui résulteront de la réglementation consentie des droits primitifs ne seront-ils pas un effet de la même cause ? Il est vrai que le philosophe italien reconnaît les pères de famille pour auteurs supposés de la convention qui établit la société, au lieu que le philosophe de Genève préfère l'hypothèse plus large que tous les hommes indistinctement y ont participé ; mais si la restriction admise par Rosmini soustrait l'existence de la famille à l'arbitraire du contrat, elle est, d'un autre côté, moins favorable à l'égalité. Ajoutons cependant que, suivant le philosophe italien, si la volonté est la cause efficiente de la société, la nature nous y prédispose par l'instinct et le sentiment, et que la raison nous en fait une obligation ; de sorte qu'en renonçant à la société, l'homme offenserait la nature et manquerait à son devoir. Rosmini est persuadé de la nécessité du concours de l'État au perfectionnement de l'individu autant que les plus ardents partisans de son institution naturelle, et nous reconnaissons volontiers que toutes ces réserves ne séparent pas médiocrement sa théorie de la fiction de Rousseau ; mais les deux philosophes n'en demeurent pas moins d'accord sur le point essentiel de la cause efficiente de la société civile.

Rosmini, qui professe beaucoup d'admiration pour Haller, s'écarte ici profondément de lui ; car l'auteur de la *Restauration de la science politique*, traitant la question de l'origine

de l'État, déclare qu'il est impossible de découvrir l'époque de son institution et regarde son existence comme inséparable de l'homme tel qu'il nous est connu par l'histoire (Introduction, chap. I.) Cet auteur est même tellement attaché à la méthode historique, que sa définition est empruntée des rapports extérieurs de moyens à fin et d'indépendance, qui font de toute société politique un tout accompli et parfait en lui-même (*ibidem*, chap. XVII), et il se tient si éloigné du point de vue rationnel et idéal, généralement suivi par Rosmini, que l'indépendance, caractère nécessaire de l'État, est pour lui la plus heureuse des chances, *summa fortuna*, au lieu d'être, comme pour le philosophe italien, un produit juridique de la volonté des chefs de famille.

Telles sont, suivant Rosmini, la nature et l'origine de la société civile. Écoutons maintenant ses explications touchant les membres qui la composent, sur les droits qui sont la matière de ses règlements et sur les caractères qui la distinguent de toute autre :

« La société civile est une union des pères, non parce que « les femmes et les enfants n'en font point partie, mais « parce qu'ils y sont représentés par les pères, qui résu- « ment en eux-mêmes les droits de tous leurs sujets ; tous « les membres de la famille sujets aux pères doivent être « appelés *citoyens relatifs* et non *citoyens absolus* : c'est-à- « dire que ce sont des citoyens considérés par rapport aux « autres membres de la société et non par rapport aux « pères auxquels ils sont sujets. Ils deviennent ensuite « citoyens absolus en sortant juridiquement de la famille « paternelle, parce qu'eux-mêmes acquièrent alors la « condition de pères et se représentent eux-mêmes dans la « cité. » (Droit social, livre IV.)

Tels sont les membres de la société civile ; son objet immédiat, ou la matière de ses décisions, n'est pas le droit, mais la modalité du droit. Rosmini entend désigner par cette expression la partie variable et accidentelle du droit, tout ce qui est indifférent pour celui qui en est le sujet, mais a cependant une certaine importance pour les hommes réunis en société. Le philosophe italien nous dit aussi que la modalité du droit embrasse toute limitation destinée à l'assurer et à le protéger, limitation convenue d'ailleurs avec les intéressés. Car il pousse si loin son respect pour l'indépendance

du droit personnel et pour l'autonomie de la famille et de l'Église, que, suivant lui, ces deux sociétés doivent toujours juger en dernier ressort de la convenance ou de l'injustice des règlements de l'État qui les touchent.

Grâce à ces distinctions, on peut fixer sûrement les caractères de la société civile et tracer autour de sa sphère d'action la ligne qui doit la séparer avec précision de celle des autres sociétés. Ainsi, la société civile sera *universelle*, c'est à-dire que ses règlements pourront embrasser toute la matière du droit, à condition cependant de n'en pas toucher l'essence ; la famille et l'Église seront dans l'État, mais en ce sens seulement que l'État règle, d'accord avec elles, la modalité de leurs droits. De même, cette distinction permet de reconnaître à la société civile l'attribut de société *suprême* : car, en restreignant cette suprématie à la modalité des droits, on la sépare de tout pouvoir tyrannique, on en fait au contraire la garantie de la justice.

La société civile est *perpétuelle*, parce qu'elle a ce caractère dans l'intention des membres qui la composent, dans ses lois et dans ses institutions ; néanmoins chacun de ses membres conserve le droit d'en sortir, lorsque ses comptes sont pour ainsi dire réglés avec elle et que ses intérêts et son bon plaisir l'appellent ailleurs.

Son quatrième caractère est qu'elle suppose *une force prépondérante*, capable de vaincre les obstacles qui pourraient s'opposer à la réglementation juridique issue de ses décrets. C'est là une conséquence nécessaire de son institution et une condition essentielle de l'accomplissement de sa mission.

Cinquièmement, comme elle doit défendre tous les droits, il en résulte que son bien est le *bien commun*. Il faut cependant avoir soin de distinguer ce bien du *bien public*, car leur confusion aurait pour conséquence celle de la politique et du droit, de la justice et de l'utilité, source inépuisable d'erreurs et d'abus, d'où sortit, dans tous les temps, la tyrannie des sociétés et des gouvernements, sous les noms de raison d'État, de droit des majorités et de salut de l'État.

En outre, et par cela même qu'elle tend au bien de ses membres, la société civile doit s'efforcer de le distribuer entre eux de manière à assurer à chacun la même *quote-part d'utilité*, but qu'il ne faut pas confondre avec l'égalité absolue

des profits. Car on ne peut, sans injustice, attribuer les mêmes bénéfices à des associés qui, ayant placé dans la société des mises différentes, doivent, par conséquent, supporter des charges proportionnelles à la protection qu'ils en reçoivent, et obtenir un profit correspondant à leurs sacrifices. L'État doit donc tendre à l'*égalité de la quote-part d'utilité* entre ses membres, ou, ce qui revient au même, à la distribution proportionnelle du bien commun.

Sixièmement, la société ne peut se proposer le bien des associés et assurer la réglementation de la modalité des droits sans relier entre elles les sociétés qu'elle renferme dans son sein et sans exercer son empire par des moyens extérieurs ; ce qui revient à dire quelle est une *société extérieure.*

Septièmement, son pouvoir n'est dirigé ni vers le gain, ni vers la domination, mais il est essentiellement *bienfaisant*.

Huitièmement, c'est une *société poliquote.*

Ces trois caractères sont des corollaires des précédents. Car l'extériorité des fonctions et des attributions de la société civile résulte de sa mission régulatrice et de ses rapports avec les associés ; la nature bienfaisante de son pouvoir est fixée par le bien commun, son but essentiel ; enfin, la diversité des mises est inséparable d'une société qui résulte de familles dont les biens préexistants diffèrent et qu'il s'agit de protéger et non de limiter arbitrairement. Mais, pour être poliquote, la société civile n'est pas pour cela incompatible avec l'égalité, car les citoyens sont tous égaux devant la loi.

Telle est, pour Rosmini, la société civile dans son essence et dans ses attributs essentiels. Voyons maintenant comment il en fait sortir le gouvernement et de quelle manière il le constitue.

La société civile n'étant qu'une réunion des chefs de famille, il en résulte que l'autorité sociale, ou le pouvoir, réside essentiellement en eux : ils ne le possèdent cependant pas dans la même mesure, mais inégalement et à proportion de leur mise, de sorte que leur vote pèse plus ou moins en conformité de leurs droits, de leurs contributions et des avantages qu'ils retirent de la société, trois choses entre lesquelles il faut garder une constante égalité de rapport.

Le sujet primitif de la *souveraineté* étant ainsi trouvé, il reste à se demander quelle en sera l'application et par qui elle sera exercée? Or, les pères peuvent gouverner par eux-mêmes, ou par leurs *procureurs* ou *représentants*. Ils exercent donc directement ou indirectement le pouvoir législatif et le pouvoir *exécutif*; mais, dans l'un et l'autre cas, il ne faut pas oublier que les droits primitifs des associés sont intangibles et sont l'objet des *obligations politiques*, tandis que la *modalité* seule constitue la matière des droits politiques correspondants.

Le gouvernement est-il donc, suivant Rosmini, exclusivement aristocratique et patriarcal, et le penseur de Rovered a-t-il uniquement suivi dans cette question les préférences traditionnelles de ses ancêtres et le souvenir glorieux de la constitution vénitienne? Il n'y a aucun doute que le gouvernement est pour lui, comme la souveraineté, essentiellement aristocratique; mais voici comment il entend que l'*élément monarchique* s'y mêle et le modifie. Les pères peuvent céder une partie de leur autorité, et cette cession ou aliénation sanctionnée dans l'intérêt commun introduit dans l'association le pouvoir d'un souverain. Rosmini insiste beaucoup sur les conditions dans lesquelles apparaît ce nouveau pouvoir, afin qu'on ne se méprenne pas sur ses idées et qu'on entende bien qu'il ne se déduit pas de l'essence de la société civile, mais d'un contrat postérieur.

Nous avons vu quelles sont les attributions et les formes principales du gouvernement. Rosmini admet en somme l'aristocratie et la monarchie aristocratique; cependant son aristocratie est très-large, puisqu'elle embrasse tous les chefs de famille et équivaut à une véritable république, sans être cependant une démocratie.

Nous ne le suivrons pas dans les détails de sa *construction régulière du gouvernement* ou description de l'*idéal du gouvernement*. Nous nous contenterons d'indiquer les conditions qu'il exige pour la perfection de la société civile. La première, c'est que le bonheur public en soit le but essentiel, et que la justice et la concorde des citoyens en soient les premiers moyens. La seconde, c'est qu'on applique à la construction régulière de la société civile un certain nombre de règles destinées à produire l'équilibre entre les biens qui existent au sein de la société et qui s'attirent naturellement;

car ces biens, lorsqu'ils ne sont pas en équilibre, deviennent des forces perturbatrices sous l'influence des passions qu'ils déchaînent. Ces biens sont à ses yeux les suivants : population, richesse, pouvoir politique, force matérielle ou militaire, science et vertu. Les équilibres qu'il exige doivent avoir lieu entre la population et la richesse, pour éviter les conflits sociaux entre les pauvres et les riches et les désordres qui s'ensuivent; entre la richesse et le pouvoir politique, afin qu'ils se soutiennent au lieu de se nuire réciproquement, ainsi qu'il arriverait si le pouvoir politique, séparé de la richesse devenait avide, et si la richesse séparée de la puissance devenait ambitieuse; entre le pouvoir politique et la force matérielle ou militaire, car autrement la seconde de ces forces s'imposerait à la première; entre le pouvoir et la science, car si les classes éclairées ne participent pas à l'autorité civile d'une manière proportionnelle à leur savoir, elles feront au gouvernement une opposition d'autant plus dangereuse qu'elles ont la science pour elles et qu'elles préparent la révolution par les idées; entre la science et la vertu, car autrement que feront des hommes instruits et puissants, si ce n'est abuser de leur pouvoir, corrompre les citoyens et exercer la tyrannie?

La moralité et la vertu, mieux que toutes les autres conditions, peuvent donc enfin assurer avec la justice le développement régulier de la société politique et son bonheur. (Philosophie du droit, Droit social, livre IV, section II, troisième partie.)

Telles sont les idées de Rosmini sur l'idéal du gouvernement civil et sur sa perfection. Pour achever la tâche de faire connaître sa Philosophie du droit, nous devons enfin exposer sa pensée sur les rapports de l'humanité et de l'État avec l'Église. C'est ce que nous allons faire dans le chapitre suivant.

CHAPITRE VIII

SOMMAIRE. — Suite de la Philosophie du droit. — La société théocratique et l'Eglise, son rapport à l'humanité, à son organisation et à son perfectionnement moral. — Rosmini déduit les droits de l'Eglise, tantôt de ses priviléges divins et de sa mission surnaturelle, tantôt des règles du droit commun. — Rapports de l'Eglise et de l'Etat. — Analyse des écrits de Rosmini intitulés : *les Cinq Plaies de la Sainte Eglise*, et *la Constitution suivant la Justice sociale*. — Moyens proposés pour rapprocher le clergé du peuple, rendre les Églises à la fois nationales, indépendantes du pouvoir civil, et unies au corps de la société catholique. — Election des évêques. — Rétablissement des saints canons qui la concernent et des coutumes de l'Eglise primitive. — Propriétés et indépendance du clergé.

Il y a, selon Rosmini, trois sociétés fondamentales, qu'il qualifie avec les noms de *naturelle*, *artificielle* et *théocratique*. Nous nous sommes déjà occupés des deux premières ; voyons ce qu'il pense de la troisième et de son rapport aux deux autres.

La société théocratique n'est autre chose que la société des hommes avec Dieu, considéré comme leur Seigneur et Père. Elle existe par elle-même, à cause du rapport qui unit l'homme à Dieu ; elle est surnaturelle, parce que son fondement et son origine sont supérieurs et antérieurs à la nature, et aussi parce que son développement se rattache à un ordre différent de celui des lois naturelles. De même ce n'est ni dans la nature ni dans l'histoire qu'il faut chercher les titres primitifs de son gouvernement suprême, mais dans le

rapport initial de l'humanité à son principe, dans le droit absolu de Dieu et dans ses décrets éternels.

La société théocratique s'identifie donc avec l'humanité et l'Église; car l'Église est au genre humain dans un rapport d'identité initiale et de perfection finale. Le genre humain, considéré dans sa condition naturelle, est l'Église en germe, c'est-à-dire, une réunion d'êtres intelligents que l'état de nature retient encore dans l'imperfection, et qui, un jour, par la révélation et la grâce, se perfectionneront en entrant dans la société chrétienne.

L'Église est donc universelle, par les décrets de Dieu sur la destination des hommes, par sa mission et son autorité envers eux; de sorte que, grâce à elle et indépendamment des gouvernements nationaux, les sociétés humaines tendent et peuvent arriver à une organisation et à une unité qui seront en même temps l'organisation et l'unité de l'Église parfaite. Car cette société une, sainte et catholique, qui a le Verbe pour chef suprême et pour législateur, qui dans son corps mystique embrasse tous les chrétiens et qui, dans son aspiration surnaturelle, appelle à elle tout le genre humain, ne peut remplir sa mission sans embrasser par une double existence, visible et invisible, extérieure et intérieure, le double élément de notre être, c'est-à-dire l'âme et le corps. Elle est donc ou elle aspire justement à être la plus vaste des sociétés; sa hiérarchie et son chef unique assurent son organisation et son unité sensible; les nations sans nombre, auxquelles ses membres appartiennent, étendent son action sur toute la terre.

En lisant la partie de la Philosophie du droit où Rosmini a traité ce sujet, on se persuade que personne ne désire plus que lui dilater la société chrétienne jusqu'aux dernières limites du monde habité, et qu'aucun philosophe catholique n'est plus persuadé du droit de l'Église à cet agrandissement; de sorte qu'en le voyant ensuite fixer avec tant de soin les bornes respectives de l'Église et de l'État dans la sphère des sociétés nationales, on a peine à comprendre comment cette distinction peut se maintenir au sein de l'organisation universelle de l'Église, telle qu'il la rêve et la veut, et l'on est porté à croire qu'il ne renonce pour elle au pouvoir civil qu'afin de mieux lui assurer l'empire du genre humain. Et qu'on ne pense pas que cet empire

se réduise à celui des idées et à une simple influence morale; car il s'agit d'un véritable gouvernement, de droits positifs et de devoirs correspondants, accompagnés de leur sanction et de la pénalité qui en dérive.

Il est vrai que Rosmini distingue le fidèle de l'homme au sein de l'humanité, ainsi qu'il distingue le croyant du citoyen au sein de l'État, et que cette distinction est de la plus haute importance, parce qu'elle sépare entièrement la juridiction ecclésiastique de la juridiction civile dans les matières de la foi et à l'égard des devoirs religieux, et conduit à la même séparation entre les moyens relatifs à l'une et à l'autre; ces devoirs regardant la conservation et le perfectionnement de la moralité et de nos rapports avec Dieu, leur sanction doit être aussi purement morale et religieuse. Mais les droits et les devoirs de l'Église, considérée comme société spirituelle et morale, ne sont pas les seuls qui lui appartiennent ; son existence et sa législation ont, il est vrai, pour but le gouvernement de l'âme du fidèle, par ses institutions intérieures, telles que l'enseignement ecclésiastique, la célébration du sacrifice divin et l'administration des sacrements; mais l'exercice de sa mission dépendant de son existence extérieure, elle a, comme société visible et temporelle, des droits naturels et acquis de la plus haute importance.

Parmi les droits naturels que Rosmini attribue à l'Église catholique, nous devons remarquer les droits d'exister, d'être reconnue et de travailler à sa propagation. Elle possède aussi les droits de liberté et de propriété comme toutes les sociétés légitimes, et même plus qu'elles, car elle est de toutes la plus parfaite. L'Église catholique est l'école de la vérité et de la vertu: qui aurait donc le droit de limiter son expansion? Ce serait limiter du même coup l'extension du perfectionnement et de la perfectibilité sur la terre. Il y a plus, l'Église étant la société du genre humain élevée au degré de la plus haute perfection, il s'ensuit que tout homme a non-seulement le droit, mais le devoir d'en faire partie dès qu'il la connaît. L'Église a donc le plus large droit possible au prosélytisme; ce droit lui vient de sa mission envers les hommes, de la vérité absolue qu'elle possède et qu'elle doit communiquer, de Dieu même qui l'a établie et de son droit souverain, qui s'étend sur tous les hommes et sur toutes les nations. Quant à sa propriété, il n'y a ni homme, ni société

mortelle, qui soient autorisés à la limiter, du moment que son origine repose sur des titres admis et constatés.

Rosmini confie la garde et la sanction de tous ces droits à la société elle-même; et comme, dans sa manière de voir, cette société, c'est le genre humain, il en résulte que suivant son langage et ses idées, les droits et les devoirs de l'une et de l'autre s'identifient, et que, dans le cours de sa théorie, le droit de l'Église affecte les allures et les prétentions du droit commun, et réciproquement. Mais il y a là une équivoque qui se dissipe aisément, si l'on considère que tantôt il se contente de présenter l'Église comme une société humaine, fondée juridiquement sur la volonté de ses membres, et que tantôt, et plus souvent, il la donne pour ce qu'elle est réellement, suivant le catholicisme, c'est-à-dire pour une société privilégiée et divine, ce qui la place dans une sphère infiniment supérieure au droit commun. De là, une doctrine qui se propose d'être à la fois humanitaire et théocratique, d'organiser le genre humain par l'*Église et* d'obtenir l'unité de l'un par l'universalité de l'autre.

Cette organisation doit avoir le même caractère que celui d'une famille ou société domestique surnaturelle. Rien ne lui manque pour achever sa constitution. Elle a un chef ou père commun des fidèles qui exerce le suprême pouvoir et ne relève que de Dieu; ses membres sont les croyants qui s'étendent ou s'étendront par toute la terre; sa vaste hiérarchie embrasse un immense réseau de sociétés subordonnées et diverses pour l'étendue et l'importance, depuis la paroisse et le village jusqu'aux plus puissants empires; les biens matériels qu'elle renferme, administrés par les autorités ecclésiastiques et par les membres de ce grand corps qu'on appelle le clergé catholique, composent une richesse immense dont la destination multiple et variée se rapporte cependant en dernier lieu à un même but, c'est-à-dire au bien commun de l'Église universelle. Voilà la vaste ordonnance à laquelle Rosmini soumettait l'humanité de l'avenir dans son imagination guidée à la fois par le sentiment religieux, la puissance de l'idéal et l'intérêt ecclésiastique. Elle ne diffère des desseins de Grégoire VII et de saint Thomas que par plus de modération et par cette condamnation de l'emploi de la force en matière spirituelle, qui sépare les mœurs de notre temps de celles d'un autre âge.

Au reste, comme nous l'indiquions tout à l'heure, Rosmini n'est jamais parvenu à bien distinguer le droit commun, fondé sur la liberté et la raison naturelle, du droit de l'Église, qu'il regarde comme supérieur à toute autorité humaine et d'origine divine. Le conflit des droits de la raison et de l'humanité avec les exigences de son catholicisme est ici si fortement prononcé, qu'il ne craint pas d'affirmer que lorsqu'un homme est entré dans l'Église, il n'a plus le droit d'en sortir, que son engagement est éternel et inviolable et que l'Église garde sur lui toute son autorité, lors même qu'il en sort effectivement. (Art. 2, chap. II, section III, partie I^re^, livre III, de la Philosophie du droit.) Nous nous dispensons d'indiquer les conséquences qui dérivent de ces prémisses, le lecteur les tirera bien lui-même en se souvenant seulement de certains faits qui ne sont pas loin de nous, comme par exemple l'enlèvement de l'enfant *Mortara*, entré et retenu dans l'Église au nom d'un prétendu droit auquel on donne pour base le caractère imprimé sur tout chrétien, par le sacrement du baptême.

Cette partie de la Philosophie de Rosmini n'est pas la seule, du reste, qui manifeste un antagonisme inconciliable entre les éléments dont elle se compose. M. Ferrari, dans son *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* (page 198), avait déjà indiqué ce grave défaut sur d'autres points, en regrettant qu'un esprit si élevé et si favorable, par ses principes métaphysiques, à l'esprit moderne, se soit fourvoyé, relativement à la philosophie de l'histoire, dans le labyrinthe d'un mysticisme rétrograde. M. Ferrari a suivi les effets de cette tendance de Rosmini dans les livres que le philosophe de Roveredo a consacrés à l'étude *de la destinée des sociétés humaines* et *des causes qui font prospérer et déchoir les nations*. On vient de voir quelle place cette tendance occupe dans sa *Philosophie du droit*, et on la verra grandir encore si l'on consulte les parties relatives aux guerres de religion et à l'esclavage, sur lesquelles nous avons à peine arrêté l'attention du lecteur. Rosmini condamne ces abus monstrueux, mais avec quels circuits, quels ménagements et quelles réserves! On s'aperçoit à l'embarras de sa casuistique historique et juridique que le prêtre et le philosophe luttent l'un contre l'autre, et dans cette vaste composition, où se trouvent tant d'idées nouvelles et tant

d'erreurs vieillies, tant d'aspirations vers l'avenir et tant de scrupules sur l'abandon du passé, on voit comme deux esprits et presque deux âges qui sont aux prises.

Le jugement qu'on en porterait serait même trop défavorable à Rosmini, si à cette publication de 1842 on n'ajoutait comme contre-poids les *Cinq plaies de l'Église* et la *Constitution suivant la justice sociale*, opuscules imprimés en 1848, destinés, sans doute, à assurer à l'Église l'indépendance la plus complète, avec les droits les plus larges à la propriété mobilière et territoriale, mais dirigés aussi vers le but d'un accord sincère entre la société religieuse et la société civile sur le terrain de la justice et de la liberté. Les *Cinq plaies de l'Eglise* ont même une portée plus haute relativement à la destinée du catholicisme et à son influence morale. Car elles ont pour objet d'y introduire des réformes importantes, d'augmenter le spiritualisme du culte, de le rendre plus rationnel et plus bienfaisant.

Rosmini déplore le défaut de communication spirituelle entre le clergé et le peuple par l'emploi d'une langue morte dans les prières, l'ignorance du bas clergé, le manque de rapports et d'union entre les évêques, l'abandon de leur nomination au pouvoir laïque et la dépendance des biens ecclésiastiques vis-à-vis de lui. Il aperçoit dans ces imperfections autant de causes de maladie et de corruption pour le corps entier de l'Église, et, en employant le langage des mystiques, il les appelle du nom de *plaies* par allusion à celles du corps de Jesus-Christ. Tout est important et hardi dans ce petit livre, tout y respire un sentiment pur et élevé. Rosmini lui-même disait qu'il l'avait écrit pour le besoin d'épancher son âme (*sfogo dell' anima*), et il n'aurait su, en effet, nous la montrer sous un aspect plus sympathique.

Il est surtout remarquable par un amour vif et sincère pour l'esprit et la constitution de l'Église primitive. C'est l'idéal religieux retrouvé dans le passé et ramené dans le présent avec les changements nécessités par la diversité des circonstances. Rosmini veut rappeler la vie dans l'Église en réformant le haut et le bas clergé, en rendant l'un et l'autre plus actifs, plus instruits, plus vertueux, en les rapprochant du peuple pour le perfectionnement de leur ministère, par le choix et l'amélioration des rites et des cérémonies.

Actuellement le peuple est séparé du clergé par le langage des prières qu'il n'entend pas. Or, il faut qu'il y ait une certaine communauté de pensées et de sentiments et même d'action entre le clergé et le peuple, si l'on veut que le but du culte soit atteint, si l'on veut que, suivant le précepte du fondateur, Dieu soit adoré en esprit et en vérité. Il faudra donc employer dans les prières la langue vulgaire.

Aujourd'hui la science et la vertu sont insuffisantes dans le clergé, et, en outre, elles ne sont pas unies entre elles aussi souvent, aussi complétement que dans les temps primitifs. Ce double défaut a sa racine dans la mauvaise éducation des clercs. Les maîtres, les méthodes, les livres, l'enseignement sont imparfaits. On a trop de confiance dans les livres modernes et l'on oublie trop ceux qui sont la source même du christianisme, c'est-à-dire les deux Testaments. La maison de l'évêque devrait être, comme autrefois, l'école des clercs et la résidence du pasteur. C'est à lui personnellement que devrait être confiée la haute direction de l'éducation ecclésiastique ; il en résulterait que l'évêque devrait être savant ou s'efforcer de le devenir, que la littérature ecclésiastique refleurirait, et avec elle aussi probablement la vertu sacerdotale. Car, cette alliance des hautes fonctions pédagogiques et littéraires avec l'exercice de leur charge religieuse détournerait les pasteurs des ambitions temporelles et les élèverait d'autant dans l'ordre moral et spirituel.

Autrefois l'unité de l'Église reposait sur l'uniformité des sentiments et des idées, mais les synodes provinciaux et les conciles étaient fréquents ; les évêques y discutaient souvent les intérêts de la communauté, et, la hiérarchie étant à la fois plus serrée et mieux appropriée au bien des fidèles, la liberté et l'autorité se mêlaient et s'harmonisaient de manière à attirer sur l'Église le respect et l'amour, et à conformer son gouvernement à la charité et à la justice.

Rosmini conclut de ces réflexions la nécessité de faire revivre des habitudes dont l'effet était excellent ; mais le changement le plus grave à la fois et le plus libéral qu'il veut introduire dans la constitution de l'Église est celui qu'il expose et développe dans le quatrième chapitre de son livre, où il s'agit de la nomination des évêques. L'illustre abbé propose de restituer leur élection au peuple et au clergé, et,

pour démontrer l'importance de cette réforme et le bien qu'on en peut attendre, il interroge l'histoire et invoque son témoignage, sur les rapports qui existent entre la corruption du haut clergé et sa dépendance des puissances de la terre; car cette dépendance est, selon lui, la principale source des passions temporelles qui remplacent peu à peu dans l'âme du prêtre les vertus ecclésiastiques. Un clergé féodal, vassal ou salarié est, à ses yeux, un grand malheur pour la religion; et la liberté, cette condition essentielle de la moralité, est aussi nécessaire pour rendre au pouvoir religieux son véritable esprit et son élan vers le bien de l'humanité.

Pour résumer en peu de mots le sens de ce livre célèbre, disons que Rosmini s'y propose d'indiquer les moyens les plus essentiels pour faire de l'Église un puissant instrument de moralité et de progrès; que pour cela il croit indispensable de la séparer autant que possible du pouvoir laïque et de la société politique; de réduire même ses chefs au rôle évangélique de médiateurs entre les gouvernements et les peuples, et qu'il ne demande pour elle la possession intangible et l'administration séparée de ses biens que pour assurer son indépendance et sa mission spirituelle.

Mais pourquoi Rosmini, si sincère dans son désir de délivrer les évêques du soin des choses terrestres et des suites déplorables de l'ambition politique, fait-il une exception en faveur du Saint-Siége et de ses États? Il y a là évidemment une concession d'autant plus contradictoire et fâcheuse qu'elle remplace la simplicité évangélique par le faste mondain au sommet de la hiérarchie et altère l'ordre ecclésiastique dans son principe.

Nous verrons tout à l'heure que d'autres représentants de l'école idéaliste italienne ont corrigé les idées de Rosmini sur ce point important; mais avant d'opérer un rapprochement entre leurs opinions et celles de leur célèbre prédecesseur, achevons d'exposer les doctrines sociales de Rosmini, en extrayant de son opuscule intitulé : *la Constitution suivant la justice sociale* les passages les plus essentiels qui se rapportent à la question des rapports de l'Église et de l'État.

Dans ce petit livre, imprimé à Florence en 1848, Rosmini reproche, entre autres choses, aux constitutions modernes, de ne point garantir suffisamment et dans toute

sa plénitude la liberté des citoyens, d'abandonner la religion à la merci des intérêts politiques et de dépouiller l'Église de son indépendance (chap. II). Pour remédier à ces inconvénients, il se propose de tracer un plan de constitution qui, s'inspirant uniquement aux principes de la justice, donne pleine satisfaction aux droits dérivant de la liberté et de la propriété, double base de tout l'ordre social. En conséquence il écrit en tête de son statut les articles suivants : Les droits qui dérivent de la nature et de la raison appartiennent à tous les hommes et sont inviolables (art. 2).— Est garantie à l'Église catholique sa liberté d'action ; sa communication directe avec le Saint-Siége en matières ecclésiastiques ne peut être empêchée ; les conciles sont de droit ; l'élection des évêques sera confiée au clergé et au peuple, suivant l'ancienne discipline, sauf l'approbation du Souverain Pontife (chap. IV). — Tous les citoyens peuvent former entre eux des associations ; cependant les sociétés secrètes sont exclues, et sur l'arrêt d'un tribunal qui déclare une société immorale ou irréligieuse, ou contraire au présent statut, ou qui constate, après un procès régulier, l'abus qu'en ont fait ses membres pour une fin immorale ou irréligieuse, ou pour violer les lois de l'État, elle est dissoute (art. 35). — La presse est libre, une loi en réprime les abus; l'Église conserve le droit de la soumettre à une censure qui ne sera sanctionnée par aucune peine de la part de l'Etat (art. 36).— L'Église et toutes les administrations, sociétés ou personnes collectives qui payent une contribution directe à l'État, concourent aux élections en proportion de leurs revenus (art. 54).

Tels sont les principaux articles insérés par Rosmini dans son projet de constitution relativement aux rapports de l'Église et de l'État. Voici maintenant de quels commentaires il les fait suivre. Il ne veut pas d'abord qu'on parle de religion d'État, quoique la religion soit nécessaire à l'État. Les constitutions adoptées jusqu'ici en Italie, dit-il, déclarent que la religion catholique est la religion de l'État; cette expression est erronée.

Tenons-lui compte de cette franchise; il est vrai qu'il ne parle pas ainsi au nom de la liberté des cultes qu'il ne nomme pas, mais dans l'intérêt de l'Église, pour sa liberté et sa dignité; mais, au surplus, la vérité est toujours bonne

quel que soit l'aspect sous lequel on l'envisage. Et, du reste, pour ce qui regarde la liberté de conscience, il s'en déclare partisan dans la Philosophie du droit (partie Ire, livre Ier), et ici même, dans ce projet de constitution, elle est comprise évidemment dans l'article qui rend inviolables les droits de la nature et de la raison. Laissons de côté ses observations sur le droit de se réunir librement qu'il faut selon lui accorder aux évêques, et dont il fait dépendre, on ne voit trop pourquoi (page 30), la plénitude de la liberté populaire, tandis qu'évidemment c'est plutôt de la liberté du clergé et de l'Église qu'il s'agit. Il nous paraît plus important de rapporter quelques passages relatifs à l'élection des évêques. « L'article 3 restitue, dit-il, l'élection des évêques au clergé et au peuple, sur quoi il faudra s'entendre avec le siége apostolique.

« La restitution de cette liberté à l'Église est d'une importance suprême ; c'est la restauration d'un droit *du* peuple aussi bien que du clergé. Ce mode d'élection, *cofirmé* par d'innombrables dispositions des conciles, est de droit divin...

« Les grands évêques qui ont le plus illustré l'Église dans ses beaux jours furent toujours élus par le clergé et le peuple.

« L'expérience des siècles démontre au contraire quelle est la valeur des nominations faites par les souverains et les gouvernements ; le pouvoir laïque a ses protégés et il les élève aux chaires des apôtres ; s'ils ne sont pas lâches, ils sont toujours médiocres. Ils auront une conduite régulière, je le veux ; mais où sont les exemples de leur sainteté ? Ils auront de l'instruction, de la doctrine même, mais où sont les Pères de l'Église éclairant le monde par leurs écrits ?... Ils seront d'honnêtes gens ; mais où est la fermeté des Ambroise des Athanase, des Basile ? Ils seront prudents et affables, mais où est le dédain des choses et des honneurs de la terre, la résistance héroïque aux séductions du pouvoir ? Les grands hommes sont toujours craints par les despotes ; or, on ne veut ni de grands esprits, ni de grands saints, ni des savants, ni des écrivains de premier ordre ; on ne veut point d'âmes généreuses et sublimes. On commence par empêcher que de pareils hommes ne s'élèvent au milieu de la nation ; se montrent-ils en dépit de tous les obstacles, ils sont aussitôt mis

de côté et méprisés. La seule union du clergé et du peuple est donc capable de rendre à l'Église la grandeur de l'épiscopat.

« Le pasteur est l'homme du peuple ; le despotisme envoie pour gouverner l'Église des étrangers qui n'ont rien de commun avec le troupeau, pas même la langue. Il veut diviser et point unir ; il veut introduire la discorde entre le clergé et le peuple que le Christ a voulu rendre impossible. L'Italie rendue à la vie nationale doit faire tout le contraire.

« Tous les canons accordent au peuple le droit de refuser le pasteur qu'on veut lui imposer, lorsqu'il n'a pas sa confiance. Tous ces canons sont éludés ou violés par les gouverneurs qui se réservent la nomination des évêques.

« Les canons de l'Église accordent au peuple le *Veto* ; ils attribuent aux évêques provinciaux et au clergé diocésain la proposition du nouveau prélat, tandis qu'au Souverain Pontife est toujours réservé le droit de confirmation. Il y a ici une harmonie parfaite, tous prennent part à une élection qui intéresse tout le monde. » (Page 32 du même opuscule.)

Rosmini termine son chaleureux commentaire en disant que les évêques sortis du clergé et du peuple peuvent seuls être regardés comme vraiment nationaux et capables de donner à l'un et à l'autre une éducation nationale. Attachés à tous deux, jouissant de leur estime et de leur confiance, ils sont pour eux un gage d'union et ne peuvent être redoutés que des gouvernements étrangers et despotiques. (*Ibidem*, de la page 30 à 32.)

Ces idées de Rosmini peuvent être regardées comme le point de départ et le centre de toutes celles qui ont été émises depuis en Italie sur le même sujet. Deux choses y manquent cependant pour constituer un programme complet de la restauration spirituelle du catholicisme et pour le mettre complétement en harmonie avec le droit commun, c'est-à-dire une déclaration explicite que les cultes compatibles avec la moralité doivent être libres, et l'abandon sans réserve du pouvoir temporel comme contraire au droit commun, ainsi qu'à la constitution primitive et à la perfection idéale de l'Église. Sans ces additions, la liberté demandée par Rosmini risque bien de n'être autre chose que la puissance exclusive de l'Église catholique. Mais ces additions sont des conséquences de l'idéalisme italien qui ont été tirées par

Tommaseo, disciple de Rosmini, dans son livre intitulé : *Rome et le Monde* (Capolago, Typographie helvétique, 1852, livre écrit en français), par M. Mamiani dans ses écrits sur *Le Nouveau Droit européen* et sur *La Renaissance du catholicisme* ; par Gioberti, dans son ouvrage posthume, intitulé : *De la Réforme catholique de l'Eglise* ; par M. Bertini, dans un écrit qui a pour titre : *La Question Religieuse* (Turin, 1861).

Au reste, si les idées du prêtre de Roveredo sur la réforme de l'Église ne sont pas parfaites; si les libéraux ne peuvent partager toute sa confiance dans les avantages qu'il attend des biens matériels du clergé et d'une indépendance ecclésiastique fondée sur le droit illimité de propriété; s'il exagère la part du pouvoir civil dans les maux que l'Église a soufferts et les vices qui l'ont souillée, il est un trait de son idéal religieux qui mitige et efface presque par sa lumière les ombres qui en obscurcissent certains points, et ce trait, c'est la moralité. Il est incontestable que Rosmini a voulu ranimer l'esprit étouffé sous la lettre ; ramener dans le culte les forces vives du sentiment et de la pensée ; rapprocher le haut clergé du bas clergé et du peuple ; rendre à l'Épiscopat l'intelligence de sa mission et lui assurer les moyens de l'accomplir par la vertu et la science. Qui voudra repousser de semblables vœux ? Qui pourra refuser son admiration à une âme qui a su s'élever ainsi au-dessus des préjugés et des passions de sa classe, et exprimer des opinions si dangereuses pour son repos avec la franchise et l'énergie des saints Pères ? J'avoue que de semblables vertus me touchent et m'émeuvent et que je ne puis me défendre d'unir leur souvenir aux destinées du christianisme et à l'avenir de l'humanité.

CHAPITRE IX

SOMMAIRE. — Réflexions sur le système de Rosmini. — L'idée de la philosophie et la méthode. — La liberté philosophique et la question de l'origine du langage. — Rapports de la philosophie avec la religion, le sens commun et les traditions. — Bornes de la liberté de la pensée chez Rosmini. — Influence du dogmatisme religieux sur ses vues touchant le rapport de l'idéal et du réel. — Ecole de Rosmini; Tommaseo, Manzoni, le marquis Gustave de Cavour ; l'université de Turin; Bonghi, Berti, Minghetti.

Nous ne pouvons quitter le vaste système que nous venons d'exposer sans en fixer le caractère par quelques réflexions sur la méthode que Rosmini a suivie en le fondant.

Nous laisserons de côté les observations relatives à ses parties pour deux raisons: d'abord parce que nous croyons avoir indiqué les principales qu'on peut faire sur chacune d'elles, ensuite parce que les travaux des philosophes qu'il nous reste à faire connaître renferment la critique, la modification ou le développement des plus importantes doctrines de Rosmini, de sorte que l'histoire elle-même se chargera d'une bonne partie de notre tâche.

Ce que nous désirons faire, c'est un examen rapide de la manière dont s'est opérée la recherche première de cette synthèse considérable, une étude des procédés qui y ont été

[illegible] Nous n'entendons pas par conséquent nous de- [illegible] Rosmini a suivie dans la con- [illegible] connaissance, dans la Psycho- [illegible] ou dans la Morale, mais à quelles [illegible] détermination de cette idée première. [illegible] et le couronnement de son système. [illegible] cette définition de l'Être, à la fois [illegible] toute son œuvre. Car nous trouvons [illegible], de la réalité et de la moralité déjà [illegible] Nouvel Essai, et nous savons même qu'il [illegible] très-bonne heure et bien avant d'entre- [illegible] de cet ouvrage célèbre. Il s'agit donc [illegible] Rosmini entend la construction du sys- [illegible], et plus particulièrement de quelle ma- [illegible] à la construction du sien. Car jusqu'à [illegible], en le prenant lui-même pour guide, [illegible] régulière de sa pensée déjà organisée et [illegible] de ses développements et de ses résultats; [illegible] pas suffisamment pénétré dans ce travail [illegible] a précédé et accompagné l'organisation de sa [illegible], et qui est d'une si haute importance pour la

[illegible] accomplir cette tâche, il nous faudra recourir aux [illegible] lesquels Rosmini lui-même a déposé sa pensée et [illegible] sur ce sujet (1) ; mais nous devons avant tout rap- [illegible] fins qu'il s'est proposées et les moyens qu'il a [illegible] pour les atteindre. Les fins sont quatre, c'est-à-dire [illegible] des erreurs, et surtout du sensualisme et du [illegible], coordination des vérités acquises en une syn- [illegible] nouvelle, affermissement des bases de la certitude et [illegible] la science, harmonie entre la philosophie et la théologie. [illegible] moyens sont quatre aussi : liberté philosophique, appli- [illegible] de l'observation, de la réflexion et du raisonnement [illegible] matières de la philosophie, développement des idées [illegible] dans le sens commun et dans les traditions reli- [illegible], conciliation des opinions contraires.

(1) Voyez *l'Introduction à la philosophie*, l'opuscule *sur les Etudes philosophiques*, *la Logique*, *le Système philosophique*, l'opuscule *sur les* [illegible] *de la philosophie* et le troisième volume du *Nouvel essai* ([illegible] édition).

Quel usage Rosmini a-t-il fait de ces moyens, comment a-t-il atteint ces fins? Dans quels rapports sont-ils les uns avec les autres ; s'aident-ils, ou s'embarrassent-ils! Parviennent-ils à s'organiser en un tout logique et harmonieux, et jusqu'à quel point Rosmini a-t-il réussi à réaliser dans sa synthèse l'unité et la totalité de la science humaine? Pour répondre à ces questions, nous ne croyons pas avoir besoin de nous appuyer sur un système plus parfait que celui que nous avons exposé, suivant une règle générale avancée par certains critiques; il nous semble que la logique peut suffire, pourvu qu'on l'emploie à comparer le travail qu'il s'agit de juger avec l'idéal philosophique que son auteur s'est proposé de réaliser, et cet idéal lui-même avec l'idée de la philosophie qui, depuis les anciens sages de l'Inde et de la Grèce, accompagne de sa lumière les efforts et les révolutions de l'esprit humain.

De cette manière, sans imposer au système qui nous occupe un critérium trop particulier et la loi presque toujours insuffisante d'un autre système, nous considérerons sa forme et son organisation plutôt que le détail de son contenu et de son développement, et nous nous demanderons jusqu'à quel point ses idées fondamentales sont bien liées entre elles et avec le but auquel elles se rapportent.

Parmi les fins que Rosmini s'est proposées, nous ne considérerons ici, ni la réfutation des erreurs, ni l'affermissement des bases de la certitude et de la science. Ce sont des points sur lesquels nous avons déjà suffisamment exprimé notre avis. Nous nous occuperons au contraire particulièrement de la synthèse des vérités acquises et de l'harmonie de la philosophie avec la théologie la liberté philosophique dont Rosmini entend faire usage pour cette double fin sera aussi l'objet de nos courtes réflexions.

Nous ferons d'abord remarquer que la question de la liberté philosophique et celle qui embrasse les rapports de la philosophie avec la théologie, ne sont, au fond, qu'une seule et même question, et comme sa solution précède, au point de vue de la méthode, toutes les autres, il est évidemment nécessaire de la résoudre avant de décider de quelle manière doit être construite la synthèse des vérités acquises, ou, ce qui est la même chose, le système philosophique. Cet ordre s'impose également à l'auteur du système et à celui qui en

entreprend la critique. Aussi croyons-nous avoir le droit de le suivre.

Si nous demandons à Rosmini quel est le point de départ du mouvement de l'esprit dans la construction du système, voici ce qu'il nous répond : Il faut, dit-il, distinguer entre le point de départ de la philosophie et celui du philosophe. La philosophie ne peut que suivre l'ordre absolu de la vérité : c'est donc de l'idée qu'elle doit partir, c'est elle qu'elle doit poser pour fonder d'abord la théorie de la connaissance et de la certitude et l'appliquer ensuite à l'univers ; mais ce n'est pas ainsi que débute l'esprit qui commence à philosopher. Celui-ci part nécessairement de l'état dans lequel il se trouve, remonte par la réflexion les degrés de son développement antérieur, se place volontairement dans une condition d'*ignorance méthodique*, puis enfin cherche en tâtonnant et trouve *l'idée*, point lumineux dont les rayons réguliers doivent former la science. (Idéologie, vol. *III*, p. 303 et 307.)

C'est donc la réflexion qui éveille l'esprit philosophique et l'ignorance méthodique en prépare l'évolution. Mais cette ignorance n'est pas le doute universel ; les explications philosophiques y sont seules mises en question, tandis que les connaissances communes et populaires y sont conservées.

Il est nécessaire de savoir au juste quelle extension il faut donner, selon Rosmini, à ces matériaux primitifs de la connaissance philosophique, dans quel rapport ils sont avec le sens commun, le langage, la tradition et la révélation religieuse ; car il est facile de s'apercevoir que de la détermination de ce rapport dépend le sens et l'esprit de la méthode philosophique, non moins que l'indépendance du philosophe. Or voici les réponses de Rosmini : Tout le savoir populaire spontané et traditionnel des hommes doit être conservé, car il est le produit d'un rapport immédiat avec la vérité et les sources de la vérité ; la réflexion populaire ou scientifique peut l'altérer par le mélange de la volonté et de l'erreur, mais on peut toujours le réduire à sa pureté ; et la philosophie elle-même n'est que le travail qui analyse, ordonne et démontre les vérités contenues dans ce savoir primitif. (Idéologie, vol. III, page 307.)

En outre, cet ensemble de connaissances est déposé dans le langage. La science des nations est contenue dans les

mots et il faut avoir soin d'en conserver la signification précise ; car la réflexion philosophique suppose le sens des mots, fruit de la réflexion populaire, et la réflexion populaire ne peut les avoir choisis et déterminés qu'à la suite d'un rapport immédiat avec la réalité et la vérité. De là l'importance de la tradition et des critériums extérieurs de la certitude, comme l'autorité et le témoignage, toujours précédés cependant du critérium intérieur de l'idée.

Le langage, instrument de nos rapports sociaux et des connaissances que la tradition nous transmet, sert aussi pour nous communiquer la révélation religieuse. Mais lui-même n'est-il pas une révélation? Avant d'être employé à nous procurer les idées relatives à notre existence et à notre destinée, comment s'est-il produit ? Est-ce l'homme qui en est l'inventeur? Et comment le serait-il, si pour trouver les mots il lui fallait auparavant des idées, et si pour fixer les idées il fallait à sa réflexion le secours des signes? La réflexion humaine ne peut, selon Rosmini, pas plus que toute autre faculté intellectuelle, entrer en exercice sans y être provoquée par une cause spéciale et extérieure. Pour rapporter l'institution du langage à l'invention humaine, il faut donc d'abord, suivant lui, trouver les causes qui ont excité et fixé la réflexion sur les rapports possibles des signes aux choses; ce premier pas étant fait, il n'est plus difficile d'achever d'expliquer l'origine du langage par le concours de la volonté. Or, il est facile d'indiquer les causes qui ont porté la réflexion à trouver les signes des objets réels ; ces causes sont les sensations produites par ces objets et leurs phénomènes individuels. Mais il n'est pas aussi aisé de voir comment l'esprit a été provoqué à réfléchir sur l'abstrait, à l'isoler du concret et à le marquer, ainsi dégagé, par un signe convenable. Le mobile de la réflexion n'est pas ici dans les choses phénoménales ; il ne peut donc être que dans un signe indépendant de leur réalité, c'est-à-dire dans un mot. Le mot est donc nécessaire pour réfléchir sur l'abstrait au lieu d'être le résultat de cette réflexion. Mais alors qui fournira ce mot, qui donnera aux hommes primitifs les signes des idées générales, qui leur nommera la figure, le corps, l'esprit, l'être? Rosmini admet la révélation extérieure avec la tradition, mais il lui semble que l'enseignement traditionnel serait incompréhensible sans les idées, car, pour recevoir cet en-

seignement, il faut le comprendre, et pour le comprendre, il faut déjà avoir les idées qu'il devrait nous donner, et qui à leur tour supposent les mots. Il faut donc, selon le philosophe italien, ou se résoudre à tourner dans un cercle, ou en sortir par le biais que voici : il y a une révélation de cette partie du langage qui se compose des mots abstraits ; cette révélation est parallèle à l'idée et l'accompagne dans ses déterminations. Les idées essentielles au genre humain furent primitivement incorporées à un certain nombre de mots dont la production remonte à Dieu et à son esprit, comme l'idée, manifestation de sa lumière et de sa sagesse. Ainsi le langage aurait deux origines, l'une divine et l'autre humaine : l'une remontant par l'abstrait au concours de Dieu et de l'idée, l'autre dérivant, par le concret, de la perception des choses sensibles ; l'une dépendant de la nature, et l'autre du principe de la nature ; la première naturelle, et la seconde surnaturelle.

Cette explication que nous tirons de la Théodicée (*Livre I*, chap. XXI) s'accorde-t-elle avec la manière dont Rosmini parle du même sujet dans le nouvel Essai (Section V, partie II, chap. IV, art. III), et dans la Psychologie (n° 1456-1473)? Dans le dernier de ces ouvrages, tout en rejetant, comme dans les précédents, l'hypothèse que la partie du langage qui se rapporte aux idées ait pu être trouvée avant la formation de ces idées, et que ces idées aient pu se produire, à leur tour, sans signes correspondants, il admet néanmoins que les hommes ont pu faire les deux choses à la fois, c'est-à-dire trouver en même temps les signes et les idées. Ce qui s'accorde aussi avec le passage de la Théodicée où il a soin de nous avertir qu'il ne faut pas se représenter Dieu enseignant le langage à l'homme comme un maître de grammaire à son élève, mais comme un père à son enfant, c'est-à-dire manifestant en même temps les mots et les choses.

Nous ne voulons pas rendre l'opinion de Rosmini sur l'origine du langage plus précise et plus profonde qu'elle n'est en effet. Il pourra sembler à plus d'un que la position qu'il prend dans cette question demeure incertaine et équivoque; mais nous ne croyons pas manquer d'exactitude en disant qu'il restreint la nécessité préalable du langage pour l'exercice de la pensée à l'idée abstraite, qu'il ne l'exige nullement pour l'universel et pour le concret, que la partie du

langage relative à l'abstrait est la seule qu'il regarde comme révélée, qu'il l'admet pour en faire le mobile supérieur de l'activité de la pensée dont le développement s'étend entre l'universel et le concret, et qu'enfin cette révélation est pour lui la production simultanée des mots et des idées essentielles de l'esprit humain par un acte qui ne vient précisément ni de la nature extérieure, ni de notre réalité subjective, mais du principe suprême et unique de l'idée et des choses sensibles.

Rosmini ne repousse donc pas le langage naturel, ni l'action de l'esprit humain dans l'institution du langage, mais il y voit, comme dans l'organisation de la connaissance, l'intervention du divin. Cette explication est si élevée et si éloignée des représentations grossières d'une orthodoxie vulgaire, qu'elle est bien près d'avoir un caractère purement rationnel, et qu'en tout cas, elle n'exerce aucune fâcheuse influence sur son système.

Mais indépendamment de sa nature et de son origine, le langage présente d'autres aspects à celui qui le considère comme un instrument des recherches philosophiques. Car il est lié à la tradition et au sens commun, dépositaires des idées directes et primitives de l'esprit humain. Or il faut, selon Rosmini, retrouver et méditer ces idées avec les vérités religieuses qui les accompagnent, et pour les saisir sous leur forme la plus parfaite, il faut les chercher dans la société catholique, qui est la plus cultivée, et la plus parfaite de toutes. D'ailleurs le philosophe qui cherche la vérité au sein de la société catholique est enveloppé par l'atmosphère intellectuelle de cette société, vit de ses dogmes et de ses croyances, et regarde sa foi comme un *critérium négatif* de la vérité philosophique, de sorte qu'il admet ce qui est compatible et rejette ce qui est incompatible avec elle. (*De la manière de conduire les études philosophiques* et *Logique*, édition de Turin, p. 398.)

Rosmini suppose donc que l'esprit philosophique doit porter dans ses recherches les croyances préalables ou du moins les dispositions religieuses du catholique; pour lui le catholique c'est l'homme arrivé au plus haut degré actuel de civilisation et de perfectionnement, celui qui possède le plus vaste dépôt de connaissances traditionnelles, celui enfin dont la société est destinée à embrasser un jour le genre

humain. A son point de vue, la catholicité et l'humanité doivent s'unir et se fondre; c'est pourquoi ce n'est pas en dehors mais du sein même du catholicisme qu'il faut, à son avis, faire jaillir la plus haute lumière philosophique. Car là est l'humanité, la civilisation et l'idée; là il faut en retrouver les principes et en reconstituer la science.

Nous regretterions qu'on prêtât à ces idées une couleur trop tranchée et une direction trop exclusive; car nous avons affaire à un esprit élevé et à une âme philosophique autant que religieuse; efforçons-nous de marquer les bornes de son indépendance, mais ne la méconnaissons pas. Rosmini a regardé la société catholique comme l'expression de l'humanité, l'essence du catholicisme comme le fond des croyances du sens commun et des traditions universelles. De là la règle qu'il s'est imposée de ne point contredire la théologie par son système, de là la réunion du sens commun et des traditions catholiques dans un critérium négatif commun de la vérité.

Évidemment on peut concevoir une manière plus libre et plus légitime de fixer le point de départ de la recherche philosophique; car au lieu de considérer le sens commun dans la société catholique, on peut l'étudier dans la société chrétienne, et au lieu de l'étudier chez les chrétiens, on peut le consulter chez tous les peuples indifféremment, et l'interroger non-seulement dans les institutions religieuses, mais dans tous les produits et sous toutes les formes de la civilisation, dans l'État comme dans la religion, dans l'art comme dans la science.

Sans doute, Rosmini a raison de placer en tête de la recherche philosophique l'observation du sens commun, mais il a tort de la borner à la société catholique; car quoique son catholicisme se rapproche, par son idéalité et ses réformes, d'un christianisme large et élevé, il est évident d'abord que toute l'humanité n'est pas chrétienne, et ensuite que les faits humains que le philosophe doit embrasser pour avoir une connaissance complète du sens commun ne peuvent être restreints de cette manière.

L'esprit philosophique est universel par ses aspirations comme par sa méthode, et il est clair que plus son point de départ sera large et lumineux, plus aussi il sera sûr d'atteindre son but. Ce n'est donc pas l'amour d'une forme par-

ticulière de la vérité, mais l'amour de la vérité universelle que le philosophe doit apporter dans ses travaux; ce ne sont pas les dispositions morales d'une des races qui se partagent le globe, ni encore moins celles qui appartiennent en propre à une nation où à une église que l'esprit philosophique doit se proposer exclusivement de réaliser dans la science, mais toutes les aptitudes qui sont les plus conformes à la recherche et à la connaissance du vrai. Car la philosophie n'est ni sémitique, ni indo-germanique, ni nationale, ni catholique, mais humaine et intellectuelle. Son siége est l'intelligence et son instrument est la pensée; la religion et la société, comme la race et la nation, sont ses objets et non ses limites, sa matière et non sa règle.

Un autre point sur lequel nous devons reconnaître une borne qui nous semble arbitraire dans l'élaboration du système ou dans la manière dont Rosmini propose de le construire, c'est cette maxime : que la philosophie ne fait qu'analyser, démontrer et ordonner ce qui est contenu dans le sens commun. Il est évident pour nous qu'il y a ici un oubli ou une confusion fâcheuse. Car nous demandons ce qu'on fait de la science proprement dite ou de la science positive, qui n'est pas la philosophie et à laquelle cependant la philosophie tient si étroitement qu'elle n'en est jusqu'à un certain point que la synthèse, et que sans les progrès de l'une, ceux de l'autre ne seraient pas possibles. Loin de nous l'idée de séparer le sens commun des sciences et de la philosophie, de méconnaître leur marche coordonnée et leur influence réciproque, mais qui peut aussi nier l'indépendance de leurs sphères respectives? Et qui ne sait combien le sens commun, envisagé même sous la forme de l'instruction générale des nations, est lent dans ses transformations et ses progrès, et combien il reste toujours au-dessous de la haute culture scientifique, de la pensée du savant, et du mouvement de la science? Où en serait la philosophie moderne dans la science de la nature, si elle ne devait faire autre chose que développer et ordonner les idées du sens commun? Il y a plus, c'est que les notions qui sont plus directement de son ressort, c'est-à-dire les notions morales et religieuses, sont aujourd'hui étudiées dans leur développement par l'histoire devenue une science, de sorte que l'esprit philosophique est partout reporté de la sphère du sens commun à celle des

sciences pour connaître les faits dont il doit partir dans la construction du système.

Rosmini s'est donc appliqué à la recherche philosophique avec des dispositions religieuses et morales qui ne paraissent pas avoir eu un contre-poids suffisant dans la science de la nature. Aussi a-t-il séparé la ***réalité*** de l'***idéalité*** dans le monde et ne les a-t-il réunies que dans l'esprit de l'homme et dans l'absolu. C'est là un des plus grands défauts de son système. La nature ne contient point à ses yeux l'intelligible, elle n'a pas en elle-même une partie de la vérité, quoiqu'elle soit animée et sentante; l'idée ne la pénètre pas, et n'en jaillit pas. Elle est unie au double principe qui fait sa valeur et détermine sa signification, c'est-à-dire à l'esprit de Dieu et à l'esprit de l'homme, mais elle leur emprunte une dignité et une beauté tout étrangères. Comment Rosmini a-t-il pu oublier à ce point l'importance des rapports, des lois et de l'ordre, comment le nombre et la mesure partout répandus ne lui ont-ils pas manifesté la fausseté de cette division inacceptable? Comment n'a t-il pas vu qu'en tirant du sensible la matière de la connaissance, on replace implicitement dans le réel l'intelligible qu'on en a d'abord séparé ? Il faut évidemment reconnaître ici une influence du préjugé religieux sur l'esprit du philosophe et il faut le reconnaître dès le début de ses recherches, c'est-à-dire dans cette intuition ou cette hypothèse de la trinité de l'être qui a été le premier germe de son système.

Préoccupé d'éviter le panthéïsme, persuadé qu'on y tombe en plaçant l'idéal dans le monde aussi bien qu'en l'identifiant avec le réel, Rosmini les a séparés d'abord et joints ensuite par une synthèse qui loin d'apaiser les querelles des écoles philosophiques sur ce grand sujet, en a suscité de nouvelles.

Cependant, s'il n'a pas résolu définitivement ce grand problème, il a, comme ses rivaux d'Allemagne, contribué à le faire connaître sous de nouveaux aspects et préparé la solution par ses recherches profondes, par ses vues neuves et ses hypothèses ingénieuses. La science de la nature est, sans doute, la partie la plus faible de son œuvre, et le rapport de l'idéal au réel ne pouvait demeurer dans la philosophie italienne tel qu'il l'avait posé. Mais il ne faut pas oublier cependant qu'il a fait de l'idée la condition du réel,

et du réel la trace de l'idée, et cela dans la création comme dans la connaissance, et que mieux qu'aucun autre peut-être, il a montré ce qu'il y a dans le dernier fond de la réalité finie d'irréductible à l'idéal.

Ces points nous paraissent acquis à la science et se posent comme des jalons entre lesquels doit s'achever le travail des chercheurs capables de remplir l'intervalle, sans identifier entièrement la réalité avec l'idée et sans tomber dans le système de l'identité absolue. La philosophie de Rosmini a évité cet écueil ; elle n'est ni un idéalisme absolu, ni un pur réalisme, mais un idéalisme tempéré ; ou, si l'on veut, une synthèse du réalisme et de l'idéalisme. Quel que soit le degré de sa vérité, il est évident que son auteur a marqué le vrai but et fait d'admirables efforts pour l'atteindre. Disons aussi avec assurance que Rosmini a surpassé par la force, l'étendue et la régularité de ses spéculations, tous les philosophes de sa nation qui l'ont précédé.

Observons enfin, quelles que soient les bornes et les entraves que nous avons dû reconnaître dans sa manière de concevoir et de pratiquer l'esprit philosophique, qu'il a retrouvé et démontré le principe idéaliste de la connaissance avec méthode et rigueur, que toutes les parties de son œuvre, sauf les rares exceptions que nous avons indiquées, sont scientifiques et rationnelles. Dans l'Idéologie, dans la Psychologie, l'Anthropologie, la Morale et les plus belles parties de la Théodicée et de la philosophie du Droit, Rosmini n'est ni un prêtre, ni un catholique, ni un Italien, mais un penseur de tous les temps et de tous les pays, un successeur de Platon, de Descartes, de Leibnitz et de Kant.

Le mouvement qu'il a imprimé aux esprits est considérable. On en mesurera l'importance en étudiant les idées et les doctrines de Gioberti et de Mamiani sur lesquels il a exercé son influence, et en le considérant au sein de son école.

Nous avons, en racontant la vie de Rosmini, caractérisé son école par ses traits les plus remarquables. Nous passerons maintenant en revue les écrivains qui l'ont le plus illustrée.

Le premier en date est Tommaseo, ancien condisciple de Rosmini à l'université de Padoue. Il a exposé la doctrine de son ami sur la connaissance dans un excellent résumé

publié à Turin en 1838 (1) ; il l'a ensuite appliquée aux questions d'art et de littérature dans ses *Dictionnaires d'Esthétique et des Synonymes*; il l'a interprétée et présentée sous les aspects les plus variés et les plus pratiques dans ses *Études philosophiques* (2° volumes in 8°. Venise 1840). Ce livre rempli de pensées élevées sur la psychologie, la morale et la métaphysique, et écrit dans ce style brillant qui a fait de l'auteur du *Duc d'Athènes* et de *Foi et Beauté* (Fede e Bellezza) un des écrivains les plus chers à l'Italie, est empreint dans toutes ses parties d'un idéalisme qui accuse un changement profond dans la littérature italienne.

Ce changement n'est pas précisément la tendance chrétienne et platonicienne qui jusqu'à certain point est antérieure à Rosmini, mais la conscience réfléchie de cette direction et son application variée et soutenue à l'esprit littéraire. L'écrit de Manzoni intitulé : *de l'Invention*, en est aussi une preuve. Ce dialogue, remarquable par la simplicité et l'aisance du style, autant que par la force du raisonnement, a pour objet de montrer que l'artiste n'invente pas à proprement parler, mais découvre dans la raison les types qu'il réalise et façonne selon la nature de son art. La doctrine de Rosmini sur la connaissance y est prise pour guide, citée, développée ou défendue selon l'occurrence ; ses rapports avec la morale et la politique y sont signalés à côté de ses applications esthétiques ; son ampleur et son unité y sont éclaircies par des exemples et des réflexions qui témoignent à la fois de la vigueur dialectique du grand romancier et de l'influence exercée par l'idéalisme rosminien sur lui.

Une chose digne de remarque, c'est que Manzoni, après avoir écrit dans un sens fort étroit, à ce qu'il nous semble, un livre sur la morale catholique, a reçu du prêtre de Roveredo une impulsion philosophique qui a agrandi son horizon et porté beaucoup plus haut sa pensée. Il a écrit encore depuis sur la morale, mais sur la morale universelle, sur celle qui distingue le devoir de l'utile et qui est imprimée dans l'âme naturellement chrétienne et évangélique.

Nous devons aussi observer l'opinion de ces deux disciples de Rosmini sur le caractère rationnel du système de

(1) Il est intitulé : *Esposizione del sistema filosofico del Nuovo Saggio sull'origine delle idee di Antonio Rosmini Serbati* (126 pages in-8°).

leur maître. Tommaseo interprète dans ce sens la partie de ce système qui se rapporte à l'origine du langage et qui paraît d'abord empreinte de préjugés théologiques : il exclut le miracle de cette origine (page 93 de son résumé) et entend l'opinion de Rosmini de la manière la plus conforme aux lois de la nature et de la raison. Manzoni de son côté, dans le dialogue susmentionné, invite les adversaires de la philosophie nouvelle à signaler les questions qu'elle résout par l'autorité théologique, et à prouver que sa marche n'est pas au moins aussi scientifique et positive que celle des systèmes les plus célèbres.

Avec moins de talent et d'élévation, mais non moins d'exactitude et de devouement, le marquis Gustave de Cavour, frère de l'homme d'État dont l'Italie pleure encore la mort prématurée, a été un des propagateurs les plus actifs de la philosophie rosminienne qu'il a résumée dans des *Fragments philosophiques*, écrits en français et publiés à Turin (chez Fontana) en 1841.

Nous avons déjà indiqué et nous aurons occasion de rappeler le rôle joué par l'Université de Turin dans l'enseignement et la propagation des doctrines rosminiennes. Mais c'est ici le lieu d'observer que les traditions idéalistes n'avaient jamais été interrompues tout à fait dans cet établissement. En effet, le cardinal Gerdil, sectateur illustre de Malebranche, y avait enseigné la philosophie et la théologie morale dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, et au commencement du siècle présent, un philologue remarquable, le comte Thomas Valperga de Caluso, y professait une philosophie dont le trait caractéristique était la distinction entre l'idéal et le réel. Ce savant homme avait une étendue de connaissances presque encyclopédique ; son instruction embrassait non-seulement les langues orientales et la philosophie, mais les mathématiques et l'astronomie. Ses *Principes de philosophie pour les initiés aux mathématiques*, écrits en français, furent imprimés à Turin en 1811, traduits et publiés en italien par M. Corte en 1840, avec des notes de Rosmini. Dans ces notes, le restaurateur de l'idéalisme italien y rend justice à la pénétration du comte Caluso (1) et reconnaît les rapports qui rattachent ce livre

(1) Voyez surtout la note 11.

[illegible] à son propre système. Et en effet, si les termes dont se sont [illegible] pour exprimer la division fondamentale de l'être font penser à Gioberti plutôt qu'à Rosmini, [illegible] cette division ne permet pas d'hésiter à [illegible] du savant Turinais comme un des an[illegible] Rosmini à Gerdil et à Malebranche.

[illegible] qui voudrait suivre l'enseignement de la [illegible]sminienne dans les écoles supérieures et se[illegible]rait connaître les manuels de Pestalozza et de [illegible]vres de M. Peyretti et de M. Rayneri, profes[illegible] faculté philosophique de Turin (1), et de M. Pa[illegible]fesseur à celle de Pise (2); mais il n'y trouverait [illegible] rien qui ressemble à un développement important, [illegible] application originale, si ce n'est la partie de la [illegible] de M. Peyretti dans laquelle arrivent pour la pre[illegible] fois peut-être dans le monde intellectuel, avec une [illegible] d'autres distinctions, les syllogismoïdes et les enthy[illegible]moïdes.

Il n'en est pas de même des ouvrages de trois esprits d'un tout autre ordre qui se rattachent aussi au mouvement [illegible] par Rosmini. Nous voulons parler des écrits de M. Bonghi, de M. Berti et de M. Minghetti. Intelligence sou[illegible], étendue et pénétrante, M. Bonghi aborde avec succès tous les travaux, mais il doit certainement à la philosophie [illegible] dialectique qui élève souvent sa critique aux aspects les plus simples et les plus importants des questions compliquées, et qui le rend redoutable aux jours de lutte, comme journaliste et comme penseur, dans la presse, dans la chaire et au parlement.

Bonghi a vécu et travaillé, plusieurs années, avec Rosmini qui a apprécié et utilisé pour lui-même le talent et les connaissances du jeune helléniste napolitain. La faculté qui distinguait peut-être le plus cette intelligence capable de tout comprendre, avant qu'elle se fût vouée au journalisme (1), était celle du philologue. La traduction de la

(1) *Elementi di filosofia ad uso delle scuole secondarie*, per *G. B. Peyretti*. Turin, 1857. — *Principii di Metodica di Antonio Rayneri*. Ibidem.

(2) *Sulle più riposte armonie della filosofia naturale colla filosofia soprannaturale*, *considerazioni di P. Paganini*, Pise, 1861.
Dello Spazio, *saggio cosmologico di P. Paganini*, Pise, 1862.

(1) Ruggero Bonghi a fondé à Turin la *Stampa*, et il est aujourd'hui

Métaphysique d'Aristote (ouvrage encore inachevé) et d'un certain nombre de dialogues de Platon, ainsi que les introductions et les commentaires qui y sont joints, montrent tout ce que la philosophie a perdu en perdant M. Bonghi, et ce que la presse a gagné en l'acquérant. Un précis de Logique rédigé sous forme de catéchisme, un dialogue philosophique nommé *Strésienne*, du nom de ce petit pays du lac Majeur, où était située la maison de Rosmini et où Bonghi a assisté et participé aux discussions qui avaient lieu entre son hôte, le marquis de Cavour et Manzoni, une étude remarquable sur l'histoire de la psychologie dans les écoles de l'antiquité et du moyen âge, sont des écrits qui se rattachent, sous différents rapports, à l'école de Rosmini. La Strésienne est tantôt une interprétation et tantôt une modification de la théorie rosminienne de la création ; l'étude historique sur la psychologie des anciens et du moyen âge a été occasionée par les livres de Rosmini sur la science de l'âme ; la traduction et le commentaire des six premiers livres de la Métaphysique d'Aristote sont précédés d'une lettre dédicatoire au chef de l'Idéalisme italien. Le précis de Logique, opuscule indépendant à plus d'un titre, est cependant conforme à l'esprit général de l'école pour le caractère de science formelle qu'il conserve à cette partie de la philosophie, et qu'il maintient contre l'école hégélienne, tout en reconnaissant dans la forme de la pensée un rapport essentiel avec la vérité en soi et avec l'être.

Parmi les professeurs de l'université de Turin qui ont suivi l'impulsion donnée par Rosmini, il faut distinguer M. Berti. Son activité s'est exercée sous des formes et dans des sphères très-variées ; dans la presse et dans l'administration, du haut de la chaire et de la tribune parlementaire. Membre de la chambre des députés depuis 1848, il y défend avec chaleur les grands principes de liberté et de moralité sur lesquels repose la civilisation chrétienne. Il a écrit un beau livre sur Giordano Bruno dont il rapporte lui-même l'origine aux encouragements de Rosmini.

Nous ne saurions finir plus dignement cette énumération des plus remarquables partisans des idées de Rosmini qu'en nommant M. Minghetti. L'homme d'État qui a coopéré,

directeur de la *Perseveranza* de Milan, un des organes les plus accrédités du parti modéré, ou de la droite de la Chambre italienne.

avec M. de Cavour et M. Farini, aux événements de 1859 et à ceux qui ont achevé de constituer le nouveau royaume, l'orateur dont les adversaires eux-mêmes admirent le talent dans les discussions parlementaires, est aussi un écrivain et un penseur distingué. Son livre sur l'économie politique et ses rapports avec la morale et le droit (1) en est la preuve, et il témoigne en même temps de l'influence de Rosmini sur son esprit. Dans les questions de morale, de droit, et d'économie politique, qui sont débattues dans ce livre, on aperçoit sans doute une admiration sincère pour Gioberti qu'on y cite plus d'une fois; le style même dans lequel il est écrit rappelle, par sa noblesse, celui de l'éloquent Turinais. Mais le rapport doctrinal qui unit cet ouvrage aux théories rosminiennes est beaucoup plus déterminé; on s'en assurera en lisant aux livres IV et V les passages qui se rattachent à la nature du droit de propriété, au rapport du cens et du droit électoral, à l'influence de la moralité sur le développement de la richesse et de la civilisation, et plus généralement à cette recherche des équilibres et des harmonies entre les éléments sociaux dont Rosmini a posé les principes les plus essentiels dans sa *Philosophie du droit*. Le souffle de l'idéalisme et du spiritualisme est du reste répandu dans tout cet ouvrage, où l'amour de la liberté est toujours soutenu par de hautes convictions morales et religieuses. Instruit à Bologne, dans la philosophie, par le sensualiste Costa, M. Minghetti s'est détaché, jeune encore et par lui-même, de cette forme étroite de la pensée et a reconnu ses vrais maîtres dans les continuateurs de Platon.

(1) Florence, Lemonnier, 1859.

CHAPITRE X

SOMMAIRE. — Polémique entre les partisans de la philosophie de l'expérience et Rosmini. — Mamiani attaque la doctrine de la connaissance contenue dans le *Nouvel Essai sur l'origine des idées*. — Analyse de son livre intitulé : *Rénovation de l'ancienne philosophie italienne*. — Ouvrage consacré par Rosmini à l'exposition et à l'examen de ce livre — Réplique de Mamiani. — Exposition succincte de ces écrits. — Alphonse Testa, son examen du *Nouvel Essai* de Rosmini ; ses travaux sur Kant et la philosophie critique. — Objections de Galluppi contre l'idéalisme rosminien. — Résultats de cette polémique.

Malgré l'impression produite par le *Nouvel Essai sur l'origine des idées*, et les progrès accomplis entre 1830 et 1840 par l'école qui l'a pris pour guide, il ne faudrait pas croire que la philosophie de l'expérience ait disparu aussitôt et comme par enchantement. Cette philosophie avait encore, après 1830, un représentant influent et respecté dans Galluppi, dont la mort n'arriva qu'en 1846 ; et, en 1834, un esprit, sympathique à l'Italie par le talent du poëte et le courage du patriote, lui apportait le concours d'un écrit dans lequel le bon goût et l'érudition s'unissaient à l'amour du pays et au désir ardent de sa régénération intellectuelle. M. le comte Terenzio Mamiani, de Pesaro, après avoir pris une part importante à la révolution de 1831, fut jeté, comme Gioia et

Remagnosi l'avaient été dix ans auparavant, dans les prisons de l'Autriche et n'en sortit que pour prendre le chemin de l'exil jusqu'en 1847. C'est à Paris qu'il eut connaissance de la nouvelle doctrine proposée aux Italiens par l'abbé Rosmini ; c'est là aussi que, dans la fleur de l'âge, alternant les inspirations du poëte avec les méditations du philosophe, il entreprit le premier de réfuter le Nouvel Essai et de disputer à Rosmini la direction de la philosophie italienne, au nom de l'expérience à laquelle il était alors exclusivement dévoué. Dans cette intention, il publia en 1834, à Paris, un livre intitulé : *De la rénovation de l'ancienne philosophie de l'Italie,* où il se proposa principalement de montrer que, dans les livres des nombreux philosophes de l'Italie et surtout dans les écrits de ceux qui ont fleuri pendant le quinzième et le seizième siècle, on trouve tous les éléments nécessaires pour composer une doctrine philosophique conforme aux exigences de l'esprit moderne, capable de rétablir la science sur de solides fondements et de fournir à chacune de ses parties son principe respectif ; que cette doctrine ne peut être qu'expérimentale, que depuis Laurent Valla et Léonard de Vinci jusqu'à l'école de Galilée, et de cette école à Galluppi, tous les bons esprits de l'Italie l'ont connue, admise et enseignée ; qu'il n'y a enfin qu'à rappeler leurs conseils et leurs préceptes pour la retrouver, et qu'on la complète en la coordonnant avec l'observation directe des faits psychologiques, avec l'étude des chefs-d'œuvre de la pensée humaine et des systèmes philosophiques.

Ce livre se rattachait donc directement à la doctrine de Galluppi ; il remontait même au delà jusqu'à Gioia et Genovesi, dont il unissait les louanges à celles de Reid et de Bacon et de tous les philosophes qui ont enseigné et développé la philosophie de l'expérience. Les lois de la nature humaine retrouvées par l'observation et l'induction, tels sont, suivant son auteur, les objets, les procédés et les limites de la philosophie.

Cette manière de l'entendre était si contraire à l'idéalisme et penchait tellement vers le sensualisme, qu'elle allait jusqu'à contester à l'esprit humain l'intuition directe de la réalité substantielle du moi et du non-moi, et qu'elle ne donnait à la conscience et à la perception extérieure d'autre objet immédiat que le phénomène. Elle s'opposait donc com-

plétement aux principes de la nouvelle philosophie, et elle le faisait de trois manières: 1° en prétendant que la tradition philosophique de l'Italie était essentiellement expérimentale; 2° en combattant la doctrine des idées innées et toute théorie platonicienne; 3° enfin en attaquant directement la doctrine de Rosmini sur le principe de la connaissance. La critique de M. Mamiani semblait d'ailleurs d'autant plus opportune que, malgré le succès obtenu par le Nouvel Essai dès son apparition dans le monde philosophique, Rosmini ne parvint jamais à triompher des difficultés soulevées par sa théorie de la perception. M. Mamiani sentit que c'était là le côté le plus faible de la nouvelle doctrine et, en engageant une lutte avec elle sur ce terrain, il se fit, pour ainsi dire, l'interprète de l'opinion publique et du sens commun. Car, on vient de voir comment Rosmini rend compte de la connaissance de la réalité intérieure et extérieure dans le Nouvel Essai. Il la compose de la sensation, de l'affirmation et de l'idée. L'idée, qui, suivant Rosmini, est toujours une détermination de l'être possible ou de la possibilité logique et universelle, sert de médiateur entre l'affirmation et la chose sentie, de sorte que, en posant la réalité sensible, je la classe, selon lui, dans l'être idéal, je la rapporte à sa lumière, je la subordonne à sa règle et à sa nature; or, cette théorie peut expliquer l'intellection et unir le réel à l'idéal comme à son principe, mais elle ne donne pas le réel, qu'il faut cependant connaître avant d'en rendre raison.

Rosmini avait confondu *percevoir* et *entendre* ; *connaître le fait* était pour lui la même chose que *connaître la raison du fait* ; il n'y avait pas proprement pour lui de connaissance empirique; en dehors de l'*intellection* il ne voyait qu'une sensibilité aveugle. M. Mamiani maintenait au contraire cette distinction. Il lui reprochait en effet, comme une contradiction, de vouloir passer de l'idée de l'être ou de l'idée de la réalité à l'être lui-même et à la réalité, tandis que c'est le contraire qui est possible et vrai; il l'accusait de renverser les fondements de la certitude et de renouveler le scepticisme des philosophes qui admettent les formes *a priori* et en font dépendre la perception des choses extérieures.

Dans la même année de la publication de son livre, M. Mamiani eut avec Gioberti une correspondance philosophi-

le seul principe sur lequel il soit possible de fonder la science; qu'autrement, si l'on prétend tirer la vérité du sein des choses sensibles ou de la substance du sujet pensant, on la réduit à n'être que relative et subjective, et on la dépouille de tous les caractères qui en assurent l'autorité et l'importance universelle. Sur les traces de Platon et des platonicens, Rosmini reprenait ici et exposait avec une nouvelle force, en faveur de l'idéalisme, l'argument qu'on tire de l'unité du vrai considéré en opposition à la multitude des esprits qui l'étudient et l'entendent. L'unité numérique de la vérité, de toute vérité quelle qu'elle soit, est indispensable, disait-il, pour produire l'accord des intelligences dans la science; cette unité suppose donc que la vérité existe indépendamment des intelligences qui la contemplent, et dans un principe supérieur aux faits qu'elle éclaire de sa lumière. Elle est donc objective et indépendante de nous, elle est l'idéalité de l'Être. La reprise de cette démonstration lui donnait aussi occasion d'éclaircir le rapport qu'il avait établi dans le Nouvel Essai entre l'idéalité et l'unité de l'Être, ou l'absolu. On me reproche, dit-il, d'avoir fait des idées quelque chose de contradictoire en admettant qu'elles sont en Dieu et ne sont pas Dieu. Mais cette contradiction disparaît si l'on considère l'acte par lequel l'idéalité, objet permanent de notre esprit, se détermine et se limite à ses yeux.

Cette détermination a lieu à la suite du rapprochement que nous opérons entre elle et les choses sensibles; par conséquent, elle dépend des modifications que ces choses produisent en nous. Ces modifications nous servent à remonter aux actions correspondantes des êtres extérieurs, et ces actions nous servent à leur tour à constituer les essences: elles sont la matière qui, s'unissant à la forme de la connaissance ou à l'être idéal, concourt à nous faire apparaître les idées. La connaissance que nous avons des êtres et des essences dépend donc des effets que les substances ou les réalités produisent en nous; de là, les limites de notre connaissance; car rien ne dit que les substances nous manifestent toutes leurs manières d'agir, et que nos sens épuisent toutes les fonctions possibles de la sensibilité. Au contraire, tout nous porte à croire que nos manières de sentir et les activités qui leur correspondent dans la nature des

choses ne sont ni les seules possibles, ni les seules existantes dans l'univers. Il s'ensuit donc qu'il y a dans l'idée, telle que nous la voyons, quelque chose de limité, de subjectif, ou de relatif à l'humanité ; mais, en même temps, il ne faut pas oublier ce qu'il y a en elle d'objectif et d'absolu. Car par cela même que chaque idée se rapporte à la possiblité et à l'intelligibilité des choses, elle a du côté de la vérité en soi un fondement immuable. Supposez, dit-il encore, qu'il y ait dans l'univers cent espèces d'intelligences capables de percevoir les choses de cent manières différentes de la nôtre à cause d'autant de variétés correspondantes dans leur manière de sentir, il y aura par cela même cent espèces d'idées relatives à la même essence. Il n'en résulte pas cependant que toutes ces idées soient erronées, parce qu'elles diffèrent; il s'ensuit seulement qu'elles sont des points de vue limités d'un même objet, et que l'intuition universelle de la vérité indéterminée se détermine diversement suivant la position et la nature des esprits dans la vaste étendue du temps et de l'espace. Leur principe commun en garantit au contraire l'immutabilité. Car, d'un côté, toutes ces idées ne sont possibles que par la virtualité contenue éternellement dans l'unité de l'être idéal; et, d'autre part, si cet être se détermine aux yeux de notre esprit à l'occasion des sensations, il est parfaitement déterminé dans le Verbe divin. En Dieu, chaque idée est parfaite et contient en même temps toutes ses variétés et toutes ses limitations possibles. De sorte que nos idées et celles de toutes les classes d'intelligences qui peuvent exister dans l'univers, sans être identiques, ont un fondement commun, et sans embrasser toute l'essence des choses, s'y rapportent; leurs formules peuvent varier, mais elles ont un seul principe. Il y a plus, chacune d'elles est contenue dans le vaste champ de l'idéalité infinie, elle y a sa place, sa raison d'être, sa connexion avec les autres et avec l'ensemble.

Il est donc permis et convenable de dire que l'être idéal, objet de notre intuition intellectuelle, est en Dieu et n'est pas Dieu; il y aurait, au contraire, contradiction à identifier complétement avec Dieu un aspect limité et illimité, relatif et absolu à la fois de la vérité.

C'est ainsi que Rosmini, éclaircissait et développait sa doctrine de la connaissance, s'élevait en même temps au

plus haut sommet de l'ontologie et ouvrait par des spéculations hardies de nouveaux horizons à la pensée italienne.

Toutes les foisqu'il abordait la question des idées dans ses rapports avec la science, la vérité éternelle et l'essence des choses, il était sur son vrai terrain, sa sévère imagination s'échauffait, son style même, presque toujours froid comme l'abstraction et l'analyse, s'animait et devenait éloquent. Il avait d'ailleurs la conviction de remplir une mission utile et nécessaire en rappelant l'Italie à la conscience de l'idée et à la méditation de sa suprématie infinie sur la réalité. Ceux qui parlent légèrement du système de Platon, disait-il, ont tort (livre III, chap. XLIII), car ils s'en tiennent plus aux noms qu'aux choses.

Ce n'est pas, ajoutait-il, que nous entendions faire, sans aucune réserve, profession de platonisme ; ce mot ne *dit* rien d'assez précis : mais la crainte de passer pour platonicien ne nous persuadera pas de rejeter les vérités lumineuses qui se trouvent dans les livres du grand Athénien, *vérités* qu'il a lui-même recueillies dans les traditions *italiennes*, et dont le christianisme s'est emparé comme d'une chose qui lui appartenait ; « les Italiens ne peuvent repousser un « héritage si précieux. Quant à nous, nous ne prétendons « qu'à l'honneur de défendre la légitimité du testament de « nos pères, dans le seul intérêt de la vérité et avec le vif « désir d'être utile à tous nos confrères des autres nations. »

S'excusant ensuite sur la longueur de son livre et faisant appel à l'indulgence du lecteur, il avouait se laisser entraîner par la beauté de la cause qu'il défendait et s'écriait : « Pourquoi serait-il permis de présenter devant les tribunaux des écrits plus volumineux que ce traité pour défendre la possession d'un peu de matière dont le prix est si vil en comparaison de la sagesse, tandis qu'on dédaignerait ce que nous jugeons nécessaire d'écrire en une cause dans laquelle on ne défend rien moins que les richesses intellectuelles et morales du genre humain ? Quand le succès de cette cause dépend d'un seul point, à savoir : s'il y a, oui ou non, une vérité éternelle, indépendante de l'univers matériel, de l'homme lui-même et de toute autre nature limitée, quelle qu'en soit l'excellence. » (*Ibidem.*) Cette sincérité de langage, cette force de conviction et de sentiment, montre, si nous ne nous trompons, mieux que tous les raisonnements,

qu'un esprit nouveau allait pénétrer dans l'Italie pensante avec les livres et l'école de Rosmini.

La thèse historique de M. Mamiani lui offrait l'occasion de prouver que cette école, contrairement à la prétention de son adversaire, se rattachait directement aux traditions les plus respectables et aux plus grands noms de la philosophie italienne. Il le fit avec une grande érudition, et avec une exégèse large et ingénieuse. Il montra, en effet, que les philosophes des écoles de Pythagore et d'Élée ont été les précurseurs et les maîtres de Platon; que la théorie des nombres a été le premier germe de la doctrine des idées; que la distinction profonde admise par le philosophe d'Athènes entre l'être et le phénomène dans l'ordre ontologique, et entre la science et l'opinion dans l'ordre psychologique, avait son origine dans les enseignements de Xénophane, de Parménide, de Melissus et de Zénon; que ces penseurs étaient si bien persuadés de la différence qui existe entre l'idéal et le sensible et l'agrandissaient tellement, qu'ils avaient été accusés d'absorber l'univers dans l'unité absolue et la science dans l'idée de l'Être.

Passant des temps anciens au moyen âge, Rosmini voit dans saint Anselme, saint Bonaventure, et jusqu'à certain point dans saint Thomas qui concilie saint Augustin avec Aristote, les continuateurs du platonisme italien.

Arrivé au quinzième et au seizième siècle, il le voit croître tellement en étendue et en importance, qu'il embrasse presque toute la période de la renaissance. Et en effet, le vaste mouvement philosophique auquel on donne ce nom et qui ne comprend pas moins de deux siècles, fut, comme on sait, initié à Florence par Marsile Ficin, traducteur et commentateur de Platon et des plus grands platoniciens d'Alexandrie. A Ficin se rattache Patrizzi, dont l'effort principal consiste à remonter à un principe commun de la lumière sensible et de la lumière intelligible, et qui, du reste, fait ouvertement profession de platonisme, et enfin le malheureux Giordano Bruno dont la philosophie se fonde essentiellement sur la doctrine des idées. Car il admet que l'univers est l'effet et l'expression imparfaite des idées divines, tandis que celles que nous appelons nos idées et dont nous rassemblons les traits dans le monde sensible n'en sont que des ombres.

Il est vrai que Rosmini se garda bien de montrer, à côté

de la série imposante des idéalistes et des platoniciens italiens, la liste non moins longue et aussi continue des réalistes et des aristotéliciens. M. Mamiani aurait eu beau jeu sur ce point contre son adversaire dans la réplique qu'il opposa au livre dont nous venons de parler ; mais il faut le dire, malgré la vivacité naturelle d'une polémique où étaient engagés le crédit d'un philosophe éminent et l'avenir d'un écrivain déjà connu, non-seulement, d'un côté comme de l'autre, la discussion ne cessa d'être grave et élevée, mais elle ne se détourna même pas des problèmes qui en faisaient l'objet principal pour s'appesantir sur des accessoires en vue d'un triomphe trop facile. Ce mérite se remarque surtout dans la réplique de M. Mamiani, livre court et substantiel, divisé en six parties sous forme de lettres, écrit avec autant d'esprit, d'élégance et d'urbanité que de passion pour la philosophie. Ces lettres furent publiées pour la première fois à Paris, en 1838, et reproduites à Florence en 1842. Nous n'y chercherons pas les arguments dirigés contre *l'essence* de l'idéalisme et la vérité de toute doctrine *platonicienne*, pour deux raisons : d'abord, parce qu'ils ne réussirent pas à renverser cette doctrine, ni la forme qu'elle avait prise entre les mains de Rosmini, et ensuite parce que M. Mamiani lui-même les désavoua en passant dans le camp des platoniciens. Nous nous bornerons donc à signaler les observations et les critiques de M. Mamiani, qui complètent celles déjà contenues dans son premier ouvrage, remettent plus clairement en relief les lacunes et les erreurs de la doctrine rosminienne de la connaissance et en indiquent le remède dans l'usage légitime de l'expérience, dans la place que cette importante faculté doit nécessairement obtenir au sein de toute philosophie qui ne veut point méconnaître la nature de l'esprit humain.

Ces lacunes se réduisent à deux principalement : 1° Rosmini n'admet pas une forme de connaissance indépendante de l'idéalité, d'où il suit que le réel lui échappe ; 2° il réduit à un même principe la certitude comme la connaissance, d'où il suit que pour lui toute certitude comme toute connaissance dépend de l'intermédiaire de l'idée ; par conséquent la certitude immédiate lui échappe, comme la connaissance directe de la réalité. Et il tombe dans ce double défaut, disait M. Mamiani, dont je résume la pensée, parce

qu'outre qu'il résout d'une manière exclusive la question de la connaissance, anéantissant l'expérience et les objets qui lui sont propres, il ne sépare pas, comme il le devrait, la question des origines de notre pensée d'avec celle de la certitude. Que nous importe de savoir si nos idées viennent des sens ou non, pour en affirmer l'existence, pour les voir en nous, pour les percevoir? Il suffit de considérer la pensée comme un simple phénomène pour en affirmer l'existence et pour renverser le scepticisme, du moins cette sorte des scepticisme absolu qui ne veut d'aucune vérité. Ainsi M. Mamiani revenant à la philosophie de l'expérience, remontant à Galluppi et même à Descartes, replaçait dans la réalité du sentiment et de la pensée et dans l'aperception immédiate de la réalité intérieure la base première de toute certitude. (V^e^ lettre.)

Quant à la connaissance de la réalité, voici comment il développait et variait l'argumentation contenue dans ses écrits précédents. Rosmini avait soutenu qu'il n'est pas possible de formuler un jugement sans avoir auparavant l'idée du sujet et de l'attribut; il avait dit qu'on pouvait comprendre que l'idée de l'attribut dérivât de celle du sujet par voie d'analyse, mais qu'il restait à rendre compte de l'idée du sujet, qu'on trouvait son origine dans la perception, mais que la perception elle-même était un fait *intellectuel*, une *intellection*, et par conséquent, l'affirmation d'un rapport entre la chose sensible et son idée, et qu'enfin ce rapport requérait l'intermédiaire universel de l'idée de l'être.

M. Mamiani, s'adressant à l'observation psychologique, prouva par des exemples bien choisis : que nous pouvons parfaitement connaître les sujets de nos jugements ou les percevoir sans avoir recours à aucune idée intermédiaire, ou à aucune intellection; que leur unité particulière nous est donnée dans le phénomène; que, par exemple, un triangle sensible est parfaitement constitué en lui-même, dans son tout et dans ses parties, sans qu'il soit besoin d'accomplir ce travail avec le secours des idées. Tout ce qui se trouve dans la conception que nous pouvons nous former de ce triangle sensible est déjà renfermé dans la perception immédiate que nous en avons. Pour juger du rapport qui unit les parties, de l'espace qui est compris entre ses limites et de l'unité de l'ensemble, il ne nous faut autre chose que l'intuition du phénomène; la perception directe des choses

ception et de leurs rapports donne donc lieu à des jugements où sont déjà contenus les sujets et les attributs que l'abstraction et la généralisation convertiront ensuite en idées et en éléments universels de nos jugements réfléchis et de nos actes intellectuels. Et ne nous dites pas, continuait-il, que la grammaire et la logique sont ici contre nous, parce qu'il est impossible d'énoncer une proposition dans laquelle le sujet et l'attribut ne soient liés par un verbe, et que tout verbe peut se résoudre dans le verbe être, accompagné d'un participe, et qu'ainsi l'idée de l'être marque sa présence dans tout jugement par une loi universelle du langage, image vivante et extérieure de la pensée. Car le verbe être ne fait ici que l'office de copule et ne désigne autre chose que l'affirmation. C'est ainsi que les grammairiens et les logiciens l'entendent, et c'est ainsi que l'entend le sens commun.

Nous ne rapporterons pas les arguments par *lesquels* M. Mamiani, s'appuyant sur l'observation démontre que la perception non-seulement nous donne d'une manière directe l'existence et la réalité, mais qu'elle nous fournit aussi non moins directement l'élément commun des objets, que cet élément est contenu dans leurs ressemblances et que ces ressemblances sont mises en lumière par la comparaison, la réflexion et l'abstraction, sans être tirées d'ailleurs. Nous ne reproduirons pas non plus les raisonnements solides et souvent fins et ingénieux par lesquels, attaquant de tous les côtés l'idée de l'Être considérée comme principe des connaissances, l'adversaire de Rosmini s'efforçait d'accabler son système sous le poids des conséquences qui en dérivent. Tantôt il montrait que l'essence des choses étant suivant lui dans l'Être idéal, et l'Être idéal n'étant que l'Être possible, les essences et les choses qui en participent devraient s'évanouir en de pures possibilités ; tantôt il lui prouvait que pour trouver le passage de l'idée à la réalité, il était obligé de forcer le sens des mots, de prendre l'existence pour une énergie, et l'idée de l'existence pour l'idée d'énergie, plaçant ainsi arbitrairement le concret dans l'abstrait, le déterminé dans l'indéterminé, après avoir prétendu vouloir connaître toute détermination et tout concret au moyen de l'indéterminé et de l'universel et même du principe le plus indéterminé et le plus universel, après avoir dépouillé ce

principe de tout rapport intime avec la réalité et partant avec l'activité.

Dans ces argumentations et dans d'autres encore relatives à divers points de la doctrine de Rosmini, notamment à celui qui regarde la déduction des principes *a priori* de la raison humaine, M. Mamiani serrait son adversaire avec les armes d'une dialectique si pressante qu'il n'y a presque pas un seul défaut qui ait échappé à sa pénétration et à ses coups. Gioberti, qui assaillit quelques années plus tard la même doctrine avec tant d'éloquence et, il faut le dire aussi, avec tant d'impétuosité et d'intempérance, trouva, pour ainsi dire, le terrain déjà préparé à sa campagne par l'écrit dont nous venons de rendre compte, et s'il n'avait pas considéré la philosophie de Rosmini dans son rapport avec la sienne propre et avec ce qu'il regardait comme le vrai principe du platonisme, il n'aurait probablement rien dit qui ne fût au moins déjà indiqué.

Mais ce que nous avons surtout le devoir de constater, c'est la conclusion précise à laquelle M. Mamiani est arrivé dans sa polémique contre la théorie rosminienne de la perception, et qu'il a nettement formulée et amplement démontrée par ses observations et ses arguments dans les écrits dons nous venons de nous occuper.

Cette théorie fausse la véritable nature de l'expérience en rendant problématique toute connaissance du réel.

« Il y a, disait M. Mamiani à la fin de sa cinquième lettre « à Rosmini, deux vastes régions dans l'empire de la Phi- « losophie : l'une pauvre et stérile, où habitent les idées ; « l'autre abondante en toute sorte de richesses, où sont les « choses créées.

« Les philosophes désireux de conquérir ce noble royaume « s'épuisent en efforts pour passer de la région des idées à « celle des choses.

« Mais un fleuve large et profond, impossible à traverser, « les sépare. Il est vrai qu'autrefois on jeta sur ce fleuve « un pont, appelé le *pont des démonstrations* ; mais il est « d'une si faible construction, tellement étroit, mince et « long, et tellement dépourvu de parapets qu'on s'expose « au plus grand risque en le traversant. Et ce qui est encore « plus fâcheux, il y a au delà un vieux et fort manoir, « construit, dit-on, pour la première fois par Protagoras et

« garni, de nos jours, tout à l'entour, de nouvelles palis-
« sades et de nouveaux bastions par Hume et par Kant.
« Dans l'intérieur habite un chevalier doué d'une force
« merveilleuse, semblable à Ferrau de l'Arioste, qui croit
« peu à Dieu et aux démons, et n'a d'autre passion que de
« tout renverser. Ce paladin s'appelle le Scepticisme, et
« quand les systèmes des philosophes se présentent au pont
« demandant le passage au nom de la Raison, ce chevalier
« impitoyable s'avance à leur rencontre pour les défier au
« combat. Je ne saurais dire combien il en a désarçonné et
« noyé dans le fleuve. »

Après avoir conclu que le système de Rosmini était de ce nombre, M. Mamiani prenait congé de son adversaire, le nom de l'Italie sur les lèvres, et avec des protestations de bienveillance et d'estime, où était affirmé le devoir d'unir aux luttes fécondes de la science la concorde des âmes dans le noble amour de la patrie.

Entre la publication du livre de M. Mamiani examiné par Rosmini et les lettres dans lesquelles il revient à la charge contre l'idéalisme de son compatriote, il faut placer un écrit de l'abbé Alphonse Testa, dirigé contre le même adversaire et la même philosophie (1). Cet honnête et savant ecclésiastique était né dans le dernier quart de dix-huitième siècle (1784); il avait fait ses études aux plus beaux jours du sensualisme dans sa ville natale, à ce même collége Alberoni de Plaisance dans lequel Romagnosi et Gioia l'avaient précédé de quelques années. Compatriote de ces philosophes, il s'éprit, comme eux, de la philosophie et il lui consacra toute son existence. Prêtre et précepteur, sa vie a été simple et modeste comme son caractère; l'étude et la méditation ont été ses occupations habituelles et lui ont procuré une indépendance intérieure que son habit et ses fonctions ne paraissent avoir jamais altérée.

Et à ce sujet nous demandons qu'on nous permette une remarque. Le caractère homogène des esprits philosophiques qui sont sortis de Plaisance, semble une petite preuve de cette règle générale, que le pays et la race marquent leur empreinte sur l'intelligence comme sur la physionomie des

(1) Sur *la philosophie et la vie d'Alphonse Testa*, voyez un écrit de M. Vincent Molinari, Parme, 1864.

hommes. Ce pays a produit dans Laurent Valla le premier et le plus hardi novateur de la renaissance, un sensualiste qui professe en morale l'épicurisme et qui, en politique, attaque la papauté temporelle avec une vigueur d'invective digne de Dante et de Pétrarque (1); Georges Valla, qui fleurit dans le siècle suivant, est l'auteur d'une Encyclopédie scientifique destinée à modifier et compléter la philosophie d'Aristote dont il a été sectateur; esprit positif et vaste, il occupe, grâce à ses travaux, une place honorable dans l'histoire des sciences mathématiques et physiques. Deux siècles plus tard, Gioia et Romagnosi lui font cortége. Partisans de l'expérience, attachés à la partie positive des études sociales et juridiques, ils embrassent une philosophie qui établit entre eux et les deux Valla un lien manifeste de parenté intellectuelle. Testa ne les égale ni par la puissance du talent ni par l'étendue des connaissances, mais il leur ressemble par la pénétration, l'indépendance et l'audace. D'abord sensualiste, il débute dans le monde philosophique, en 1829, par un ouvrage sur le sentiment (*Filosofia dell'affetto*, 2 tomes, Plaisance, 1829, 1830), où il analyse et décrit les passions dans leurs rapports avec la morale et l'esthétique d'après les principes de la philosophie des sens. L'étude de Kant l'arrache bientôt au sensualisme et en fait un partisan de l'idéalisme transcendental dont il applique les vues les plus essentielles à la philosophie de l'intelligence (*Filosofia della mente*, Plaisance, 1836). Epris de cette doctrine qui l'attire par une position nouvelle et une analyse profonde du problème de la connaissance, il croit y voir le dernier effort de l'esprit humain et sa borne infranchissable. Il juge que tout autre travail serait perdu pour celui qui ne posséderait pas à fond le kantisme, et il entreprend de s'en rendre maître et d'en faciliter l'étude aux autres par un livre dans lequel il expose et discute la Critique de la Raison pure (*Della Critica della Ragion pura di Kant, esaminata e discussa dall'abbate Alfonso Testa*, ecc., 2 tomes, Lugano, 1843). Esprit lucide et pénétrant, sans grande élévation cependant ni profondeur, il porte dans l'examen des faits psychologiques la clarté et le bon sens de Galluppi; il y

(1) Voyez la dissertation latine de Laurent Valla, *sur la prétendue donation de Constantin.*

a surtout un problème sur lequel il s'est acharné et qui a fait le tourment et le désespoir de sa vie, c'est le problème fondamental posé par Kant sur le rapport du sujet pensant aux objets pensés et appelé par Galluppi « question de la réalité de la connaissance. » Testa l'a résolu dans le sens du scepticisme critique, ou si l'on veut de l'idéalisme subjectif. Nous ne croyons, selon lui, à la réalité intérieure et extérieure que sur la foi des principes de substance et de cause, et comme ces principes sont les lois premières de notre intelligence et les conditions *sine qua non* de notre pensée, il s'ensuit que nous ne pouvons en aucune manière en vérifier le rapport avec les êtres; que nous ne savons pas ce que l'être est en lui-même, mais seulement ce qu'il est pour nous (*Filosofia della mente*, discorso I e II.) Pensant par lui-même et prenant la philosophie au sérieux, il s'est occupé aussi des doctrines de ses contemporains et les a examinées librement, défendues ou attaquées publiquement dans ses livres. Le philosophe italien pour lequel et il a le plus de sympathie, c'est Romagnosi. Galluppi, Rosmini, Gioberti sont ses adversaires; Galluppi, parce qu'il admet contre Kant que le sentiment peut nous fournir le passage du moi au non-moi; Rosmini et Gioberti, à cause de leur idéalisme objectif ou ontologique. Il s'apercevait cependant et gémissait des effets d'un scepticisme dont il cherchait en vain le remède (voir l'écrit intitulé : *Del male dello scetticismo soggettivo trascendentale e de' suoi rimedi*), et si l'on en croit un aveu qu'on trouve dans un écrit publié en 1841, espèce d'article critique dans lequel il examine un ouvrage d'Apologétique chrétienne, il a fini par admettre une aperception ou intuition de l'absolu, comme le seul moyen de sauver l'autorité de la raison et son rapport à la réalité, non moins que le fondement de la religion, sur laquelle d'ailleurs il professait, à ce qu'il semble, des idées à la fois élevées et indépendantes (1).

Voici quelles sont les principales objections adressées par Testa à Rosmini : « Vous exigez deux choses pour com-

(1) Voir, sur ce point, l'opuscule sus-cité de M. Molinari, qui a puisé dans un manuscrit inédit de Testa, intitulé : *L'Incredulità trionfata dalla Grazia* (1re partie, chap. v). Le philosophe de Plaisance soutient dans ce travail que la religion n'est pas l'œuvre de la raison, mais du sentiment et de la grâce.

poser le jugement : 1° une idée générale, 2° un prédicat distinct du sujet ; je ne vous accorde aucune de ces conditions.

« Le jugement ne comprend pas nécessairement des idées générales ; l'idée générale n'est pas indispensable à le constituer. Les premiers et les plus simples jugements portent sur le concret ; et ils ont pour objet les données immédiates de la conscience ou de la perception extérieure, sans mélange d'aucune idée générale, sans l'intervention d'un élément semblable. Il n'est donc pas vrai non plus qu'il soit toujours nécessaire d'ajouter au concret un prédicat distinct du sujet pour constituer le jugement. Le prédicat est même souvent essentiel et intérieur au sujet et ce n'est que par l'analyse qu'on l'en sépare. » (Examen du Nouvel Essai.) Les idées particulières résultent à son avis des modes et des rapports compris dans les sensations. En outre toutes celles qui ne se rapportent pas aux sujets ou substances des choses ne supposent aucunement l'idée de l'être. Cette idée n'apparaît que dans les jugements dans lesquels nous réunissons les phénomènes en une synthèse et les attribuons à un *substratum* sous la direction du principe de subtance. Mais ce *substratum* n'est l'objet d'aucune intuition ni intérieure, ni extérieure. Son idée ainsi que celle de l'idée de cause font partie des deux lois rationnelles et *a priori* de notre intelligence : tout phénomène suppose une substance ; tout événement suppose une cause. Nous pensons le moi sous la condition de la cause et de la substance, mais la conscience ne nous découvre ni l'une ni l'autre.

Comme on le voit, Testa ne distingue pas, comme d'autres psychologues, dans les lois rationnelles les idées qui les composent et les caractères qui en déterminent le rapport, en d'autres mots, la matière et la forme. Idées de cause et de substance, aussi bien que la nécessité d'appliquer ces idées, il déduit tout cela de la constitution primitive de notre intelligence.

Quant aux idées générales, il en place l'objet dans les choses sensibles et charge un sens spécial de le recueillir. Il y a pour lui un sens du général et des rapports, à peu près comme celui que Romagnosi admettait sous le nom de sens logique. (V. le Nouvel Essai examiné par Testa, chap. III.)

Telles sont les principales objections dirigées par Testa contre l'idéalisme de Rosmini. Rosmini n'écrivit pas un nouveau volume pour les réfuter ; celui qu'il avait composé

pour répondre à Mamiani contenait en effet toutes les explications qu'il pouvait donner sur son système, et prévenait à son point de vue toutes celles qu'on pouvait encore lui faire. Testa, comme Mamiani, comme Galluppi, avait raison contre lui en défendant l'expérience immédiate contre les empiétements de l'idée ; mais le grand objet de Rosmini était l'idéalisme objectif, et sur ce point ses adversaires étaient faibles et il triomphait.

Avant de clore ce chapitre sur les critiques soulevées en Italie par la doctrine de Rosmini sur la connaissance, qu'il nous soit permis d'ajouter un mot sur la part qu'y prit Galluppi dans la seconde édition de ses *Lettres sur les vicissitudes de la Philosophie.* Cette édition se fit vers la même époque que la publication des Lettres de M. Mamiani et le livre de Testa. Voici ce qu'on lit dans la lettre XIV : « Le respectable et « profond Rosmini a adopté, quant à l'origine de la connais- « sance, la doctrine de Reid et de Kant, c'est-à-dire *que la* « *connaissance ne peut se réaliser selon lui, que par l'élément* « *a priori*. Je sais bien qu'il a cru avoir réduit tous les élé- « mens *a priori* à un seul, qu'il place dans la notion de l'être... « Mais cette réduction ne change rien à la question de la « génération des idées, et par conséquent ce système ne dé- « truit pas les objections et les difficultés dirigées contre la « réalité de la connaissance. Nous ne pouvons, dit cet émi- « nent philosophe, croire à l'existence des sensations qu'au « moyen d'un jugement, par lequel nous appliquons aux « sensations l'idée générale d'existence. Cette doctrine une « fois admise, je vois fermement que la réalité de la con- « naissance n'a plus de fondement. Quand je juge, dit Ros- « mini, que la sensation A existe, je classe cette sensation « parmi les choses existantes. Examinons. Certes, je ne puis « ranger un individu sous son espèce, ni une espèce sous son « genre, si je ne trouve dans l'individu l'idée de l'espèce et « dans l'idée de l'espèce celle du genre, car, sans cela, ma « classification serait sans fondement et tout à fait arbitraire. « Ceci admis, il s'ensuit que je devrais voir l'idée d'existence « dans la sensation, ce qui répugne à la doctrine de Rosmini; « car selon lui, l'idée d'existence ne vient pas de la sensation; « elle est *a priori*. Mais s'il en est ainsi, l'application de cette « idée étant une opération de l'esprit sans base dans l'objet « en soi (substantiel, suivant le langage de Galluppi), elle est

« incapable de donner aucune réalité ; tous les objets devien-
« nent idéaux, toute réalité en soi disparaît, et le résultat
« sceptique de la philosophie critique est inévitable... Par
« conséquent il faut admettre une perception purement expé-
« rimentale de certaines existences; mais alors la doctrine de
« Rosmini ne subsiste plus. » (Lettre XIV, traduction de Peisse).

On le voit, Galluppi s'accordait parfaitement avec Mamiani en signalant le côté le plus défectueux de la doctrine rosminienne. Il n'était pas moins d'accord avec lui en reconnaissant dans le rétablissement du jugement synthétique en tête de la connaissance un retour *aux lois de notre nature* admises par Reid et aux jugements *synthétiques a priori* institués par Kant ; et il en tirait la conséquence qu'à l'égard de la réalité notre connaissance serait purement relative, et notre foi sans preuves. Examinant ensuite les moyens qui nous sont fournis par le système de Rosmini pour parvenir à la perception du moi, il montrait que, suivant les principes sur lesquels il repose, cette perception devait nécessairement se transformer en une sorte de raisonnement dont les idées générales de substance, de qualité d'existence et de sensation fournissent les termes et les propositions, et il concluait que l'existence qu'on en déduisait ne pouvait être que générale et idéale. Et, en effet, il faut avouer que jamais doctrine ne s'est plus embarrassée dans les cercles vicieux et les difficultés de toute espèce pour expliquer par l'intermédiaire des idées la perception du réel. Les mots *être* et *existence* présentent, dans la manière dont cette partie de la philosophie y est traitée, des significations si diverses et si ambiguës, qu'elles peuvent donner le change aux personnes peu habituées à l'observation intérieure et à la critique philosophique, mais qu'aucun esprit pénétrant n'en a été dupe.

Non-seulement Mamiani, Galluppi et plus tard Gioberti ont repoussé avec énergie et réduit à néant la théorie et la terminologie arbitraire qui les contient, mais les plus indépendants des professeurs de la faculté de Turin elle-même où les doctrines de Rosmini conservent encore pour ainsi dire leur centre, ont fait leurs réserves sur ce point. Nous citerons pour tous M. Berti, naguère ministre de l'instruction publique, que nous avons entendu nous-même dans son cours de 1855, soutenir avec les philosophes de l'expérience, que l'es-

... par l'abstrait mais par le concret, et que ... de la réalité est son premier besoin et ...

... le loisir de suivre la pensée italienne dans ... particulier de chacune de ses branches, il ... de parler des écrivains qui, dans le midi de ... faiblement les enseignements de Galluppi, ... toutefois de l'idéalisme subjectif ou du point de ... Le Sicilien Tedeschi aurait droit, par ses ... psychologiques et le caractère expérimental ... méthode, à une place spéciale dans cette revue acces- ... ; on devrait aussi y joindre Salvator Mancino (2), ... Sicilien, dont la méthode éclectique est empruntée à ... et à Galluppi; il faudrait enfin mentionner les écrits ... Grazia et de Collecchi (3), Napolitains, qui, tout en ... ou en combattant Galluppi, n'ont cependant pas ... le point de vue de l'expérience ou de la philosophie ... ique.

Tous ces écrivains ont cela de commun qu'ils sont oppo- ... à l'idéalisme objectif de Rosmini, et qu'ils combattent ... directement, tantôt indirectement sa théorie de la connaissance (4). Nous devons nous contenter de les indi- quer par ce trait général.

Qu'il nous soit permis maintenant de résumer en peu de mots toute la discussion qui précède et d'en fixer les résultats avec précision.

Il y a deux parties bien distinctes dans la doctrine de Rosmini sur la connaissance; l'une regarde la nature et les caractères des idées, leur rapport avec la vérité absolue, leur

(1) Voyez les *Elementi di Filosofia*, de Tedeschi. Catane, 1833.

(2) Mancino a aussi publié des Éléments en deux volumes; la quatrième édition est de 1846 (Palerme).

(3) Les écrits de Collecchi dispersés dans des recueils littéraires n'avaient pas encore été publiés en un seul corps il y a quelques années. M. Stanislas Gatti, auquel j'emprunte ces réflexions et qui les a lus, est d'avis que l'auteur avait pénétré plus qu'aucun autre Italien dans les profondeurs de la philosophie critique. (Voyez dans les *Scritti varii di Filosofia e Letteratura*. Naples, 1862, vol. II, p. 193.)

(4) Mancino examine la doctrine rosminienne de la connaissance dans le premier volume de ses *Eléments*. Ses arguments n'ayant rien qui diffère des raisonnements employés par les autres adversaires de Rosmini, nous ne les rapporterons pas.

rôle dans la raison et dans la science. C'est, selon nous, la partie saine et impérissable de la doctrine ; c'est aussi celle que la discussion a laissée debout ; l'autre est une tentative systématique et presque un effort désespéré pour faire de l'expérience une fonction de la raison, de la perception un mode de l'intellection, pour subordonner la connaissance du réel à l'intuition de l'idéal. C'est la partie faible et fautive du système ; c'est celle que la critique a détruite et qui a été généralement abandonnée.

Si maintenant nous voulons passer de ces conclusions générales à des résultats plus détaillés, voici ce que nous trouvons. L'expérience est une faculté différente de celles de l'entendement et de la raison, quoiqu'elle fasse partie avec elles de l'économie de la faculté totale de connaître. Il y a une certitude immédiate, comme il y a une connaissance directe de la réalité sans intermédiaire d'idées. Non-seulement la matière de toutes les autres idées nous est fournie par l'observation, mais l'idée même de l'être nous est suggérée par la présencede cequ'il y a de positif dans un phénomène quelconque ; car cette idée envisage les objets sous le point de vue le plus indéterminé et le plus universel de tous, marque le rapport le plus commun qu'ils ont avec nous, et les désigne comme existant au même titre et de la même matière.

Il n'est pas vrai que ce qu'il y a de commun, de général et d'universel dans nos jugements sur les choses réelles et dans les conceptions qu'ils renferment, n'ait de fondement que dans la possibilité logique, et soit sans base dans les phénomènes sensibles. Les ressemblances de ces phénomènes renferment les éléments dont on tire leurs déterminations communes et générales.

Telle est,à ce qu'il nous semble, la part que la discussion dont nous venons de parler a revendiquée avec succès à l'expérience. Elle n'excepte même pas l'idée de l'être indéterminé de l'influence que l'observation et la sensibilité exercent directement sur la formation de la connaissance. Quant au rapport que les idées soutiennent avec la vérité absolue, la polémique dont il s'agit nous semble l'avoir laissé subsister tout entier, c'est-à-dire qu'elle n'a point renversé les arguments de Rosmini en faveur de l'existence et des caractères d'une vérité immuable et éternelle dont chaque idée renferme pour ainsi

...tion. A cet égard nous devons même enregistrer ...e résultat, individuel, il est vrai, mais qui eut aussi ...conséquences scientifiques; nous voulons parler de la victoire remportée par Rosmini sur l'âme sincère et vraiment ...losophique de M. Mamiani, qui, après avoir fait ses réserves sur le système de son adversaire et en avoir combattu énergiquement les erreurs, embrassa cependant son opinion sur l'existence de la vérité absolue et sur la partie la plus générale de la doctrine des idées.

Ainsi, on le voit, la mauvaise partie de l'idéalisme, celle qui confond la raison et l'entendement avec l'expérience, celle qui a attiré sur ce système les attaques du sens commun et les objections les plus pressantes de la critique, est tombée en Italie comme elle est tombée dans d'autres pays, sous les coups d'autres philosophes, au nom de la même autorité et devant les mêmes preuves. L'idéalisme dans le mauvais sens du mot, en tant qu'il compromet la connaissance du monde extérieur, a été vaincu. Mais ce qui ne l'a pas été, c'est la partie de la doctrine des idées qui se fonde sur l'existence et la valeur absolue de l'idéal et sur son rôle dans la raison, dans la science et dans la civilisation. Or, c'est là vraiment le grand et beau côté de l'idéalisme.

LIVRE III.

GIOBERTI.

LIVRE III.

CHAPITRE PREMIER [1]

SOMMAIRE. — I. — Biographie de Gioberti.— De 1801 à 1833. — Sa naissance. — Ses études universitaires. — Ses premiers écrits. — Son maître Dettori. — Ses rapports avec Manzoni et Leopardi. — Il dirige une académie philosophique. — Son influence sur la jeunesse de Turin. — Ses idées politiques et philosophiques vers 1830.—Ses rapports avec la jeune Italie. — Son emprisonnement et son exil.

II. — De 1833 à 1848. — Séjour de Gioberti à Bruxelles. — Ses ouvrages philosophiques et politiques. — *La Théorie du surnaturel.* — *L'Introduction à la philosophie.*— *Les Prolégomènes.* — *La Primauté morale et politique des Italiens.*—*Le Jésuite moderne.* — Influence exercée par ces ouvrages en Italie. — Impressions produites dans le clergé et dans

(1) Sur la vie de Gioberti on peut consulter, outre ses ouvrages et sa correspondance publiée à Turin de 1860 à 1863 avec des observations de M. Massari, une petite biographie comprise dans le recueil intitulé : *I Contemporanei italiani*, chez Pomba, Turin, 1862 ; un discours de M. Achille Mauri, intitulé : *Della vita e delle opere di Vincenzo Gioberti*, Gênes, 1853 ; un travail de M. Corrado Gargiolli, inséré dans les livraisons d'octobre et de novembre 1859 du *Piovano Arlotto*, ancienne revue littéraire de Florence; le livre de Charles-Louis Farini sur les Etats-Romains, et les *Mémoires de Montanelli*, chap. xi.

le parti libéral. — Rapprochement entre Gioberti et les principaux co opérateurs du mouvement libéral italien. — Pellico, Balbo, Azeglio, Montanelli, Niccolini, etc. — Distinction à faire entre les partisans des idées politiques de Gioberti et son école philosophique. — Rapprochement entre cette école et celle de Rosmini.

III. — De 1848 à 1849. — Avénement de Pie IX. — Révolution de 1848. — Retour de Gioberti en Italie. — Sa popularité et son influence. — Réalisation éphémère de ses idées. — Charles-Albert et Pie IX. — La guerre de l'indépendance et la papauté libérale. — Il devient ministre en Piémont et président du conseil. — Cause de dissentiment avec ses collègues. — Sa démission. — Désastre de Novare. — Il quitte de nouveau l'Italie.

IV. — De 1849 à 1852. — Dernières années de sa vie. — Son séjour à Paris. — Son livre intitulé *Rénovation politique de l'Italie*. — Sa mort. — Rapprochement entre Gioberti et Rosmini.

I

1801 — 1833.

La biographie de Gioberti peut se diviser, comme celle de Rosmini, en quatre périodes : 1° de 1801, année de sa naissance, à 1833, date de son exil ; 2° de 1833 à 1848, c'est-à-dire depuis son exil jusqu'à son retour en Italie ; 3° de 1848 à 1849, années pendant lesquelles il a assisté et présidé au mouvement national préparé en grande partie par ses écrits ; 4° de 1849 à 1852, c'est-à-dire depuis son départ pour Paris en qualité de ministre plénipotentiaire jusqu'au 26 octobre 1852, date de sa mort.

Entre 1801 et 1833 se placent son éducation, ses études, ses premiers essais en philosophie et les premières épreuves de son patriotisme.

Vincent Gioberti est né à Turin dans la première année du siècle (2 avril 1801), de parents pauvres, qu'il a perdus de bonne heure. Une femme charitable l'a recueilli et lui a tenu lieu de mère. Il a fait ses études à l'université de Turin et y a eu pour maître un théologien savant et libéral, le professeur Dettori, poursuivi par les jésuites, et destitué pour ses opinions à la suite de leurs manœuvres.

Reçu dès l'âge de vingt-quatre ans dans le collége des docteurs en théologie (1825), il soutint dans cette circonstance des examens brillants et montra un talent distingué

pour la philosophie, surtout dans sa dissertation latine *De Deo et Religione naturali.*

Nous trouvons dans ce travail les traces de l'influence de Descartes et de l'école écossaise sur son esprit, car il y admet que le critérium de la vérité consiste dans la clarté et la distinction des idées, et il y définit l'idée « une perception de l'esprit » ; il n'y professe pas encore la doctrine platonicienne des idées, mais il y établit une profonde différence entre l'intelligence et la sensibilité. On y retrouve aussi les enseignements de Reid sur l'existence des principes et des conceptions rationnelles sur lesquels sont fondées la morale et la religion naturelle. Au reste, une érudition étendue, quoique parfois superficielle, distingue cet écrit d'un jeune homme de vingt-quatre ans, qui avait déjà lu un grand nombre de philosophes anciens et modernes et fait des recherches très-variées. Les philosophes italiens et même les contemporains y sont cités à côté des penseurs étrangers. Mais ce qu'il nous importe de constater, c'est que, dès cette époque, Gioberti pensait déjà par lui-même, et qu'il inclinait vers l'idéalisme lorsque le sensualisme était encore à la mode, que Galluppi était encore à peu près ignoré dans le nord de l'Italie et que Rosmini enfin n'avait pas encore pris sa place dans la philosophie italienne par son Nouvel Essai sur l'origine des idées.

Il paraît, du reste, que son esprit était déjà en travail dès l'âge de vingt ans et avait passé par les angoisses du doute et le choix momentané d'un dogmatisme très-éloigné de l'orthodoxie, avant de composer la dissertation que nous venons de mentionner. Car, dans une lettre tout à fait confidentielle, datée du 14 novembre 1832, il avoue s'être laissé entraîner d'abord par la philosophie de Straton de Lampsaque (1), disciple de Théophraste, dont la doctrine, assez obscure d'ailleurs, est regardée comme un panthéisme naturaliste, et il reporte cet état de son esprit au temps où *il lisait avec des larmes de tendresse les Confessions de saint Augustin,* ce qui en fixerait la date à l'année 1821. (Voir la pièce intitulée : *Diario letterario* dans la Correspondance et les Notes biographiques publiées par M. Massari, 1er vol.)

(1) Sur les idées de Straton Cf. un petit écrit de Leopardi dans ses Proses.

Gioberti était-il donc sincère dans les opinions qu'il s'était chargé de soutenir dans sa thèse académique? un changement sérieux s'était-il opéré dans sa pensée? Nous ne saurions en douter, surtout si nous considérons l'accord qui règne de 1825 à 1833 entre ses actions et ses idées, et dans ses idées entre la religion, la philosophie et la civilisation. Il est même remarquable que, dès cette époque, ce qu'il pense et ce qu'il écrit contient les germes des conceptions et des desseins qui se déploient plus tard dans ses livres et dans sa vie extérieure. Il aime l'Italie en patriote actif et courageux, et contrairement au goût de ses confrères dans le sacerdoce, il en parcourt les provinces du Nord et du Centre, recherchant l'amitié de Manzoni et de Leopardi, recueillant, pour ainsi dire, de leur commerce un nouvel aliment à cette flamme du patriotisme et de l'éloquence qui échauffe son âme. Il plaignait Leopardi pour son scepticisme, tout en admirant son génie, tandis qu'il *aimait* sans réserve l'esprit naturellement religieux de Silvio Pellico et la noble et chrétienne intelligence de Manzoni (Voir la lettre de 1832 déjà citée). Il s'associait aux démonstrations qu'on projetait à Pavie pour honorer la mémoire de Tamburini, théologien distingué, qu'on estimait surtout pour sa résistance au despotisme romain, et presque en même temps il prenait la défense de son maître Dettori poursuivi par les jésuites, et accusé par Rome au gouvernement piémontais qui eut la faiblesse de céder et de le destituer. La longue lettre qui contient cette défense est remarquable par les critiques dont les jésuites y sont l'objet. Car le probabilisme des écrivains de la Compagnie y est attaqué dans ses points essentiels, et l'esprit dont Gioberti y fait preuve annonce l'auteur du livre intitulé *Le Jésuite moderne*.

Outre les lettres à ses amis les plus intimes, où sont dévoilées ses plus secrètes intentions, nous avons deux écrits assez étendus qui se rapportent à la partie de sa vie dont nous nous occupons maintenant. L'un est la dissertation dont nous avons déjà fait plusieurs fois mention, l'autre est un discours lu dans les séances d'une académie présidée par un honnête théologien, Sinéo, qui était alors avec Dettori, un des plus dignes représentants de la partie libérale du clergé piémontais. Eh bien, dans l'un comme dans l'autre de ces

écrits, quelles sont les maximes les plus saillantes et les idées les plus explicites de Gioberti? Les voici : La raison humaine est limitée, elle n'embrasse ni toutes les vérités, ni tous les rapports et les déductions dont on conçoit la possibilité, dans leur ensemble et leur unité absolue. Il s'ensuit qu'il ne faut pas confondre les vérités et les sciences entre elles, ni prétendre sacrifier l'une à l'autre les différentes parties du vrai, sous le prétexte d'une unité forcée et illusoire. Il y a donc place parmi les objets de la connaissance humaine pour le surnaturel et l'incompréhensible ; il y a donc aussi un fondement pour la religion et la foi à côté de ce qui sert de base à la philosophie et à la raison. Il peut donc y avoir indépendance et concorde entre elles, et de même aussi entre l'Église et la société. Elles doivent par conséquent marcher d'un commun accord dans la voie du progrès ; car si l'une conserve fidèlement le dépôt des traditions religieuses, et l'autre s'efforce, en réformant sans cesse son œuvre, de conduire les hommes à la justice et au bonheur, ces deux missions si différentes ont cependant un rapport qui les unit. La mission de l'Église quoique dirigée vers un but céleste et supérieur au temps et à l'espace, s'accomplit cependant sur la terre. C'est aux hommes qu'elle s'adresse, et aux hommes des différents pays et des différents siècles ; elle les suit donc dans leur développement historique et s'accommode à leurs besoins les plus impérieux. Et, en effet, autre chose est le dogme dans ce qu'il a d'essentiel et d'immuable, et autre chose la discipline, partie variable de l'ordre religieux, ainsi que le pensent les docteurs les plus orthodoxes et comme l'atteste effectivement l'histoire.

Le progrès doit donc être possible dans l'Église et par l'Église aussi bien que dans l'État et par l'État ; il doit s'opérer avec le concours des vertus religieuses et politiques. Et, en effet, le christianisme est une religion de paix et d'amour ; les préceptes de l'Évangile sont la meilleure règle à suivre pour assurer le triomphe de la justice et de la fraternité.

Voilà les sentiments qu'il inculquait aux jeunes gens et aux hommes mûrs qui, attirés par le charme de sa parole et l'élévation de sa pensée, recherchaient son amitié et sa conversation. Il y avait parmi eux des membres de toutes

les classes influentes de la société de Turin, des médecins, des avocats, des nobles, des prêtres, des magistrats, des gens de lettres. Quelques-uns d'entre eux montèrent plus tard aux degrés les plus élevés de l'administration publique et parvinrent au pouvoir. En attendant, les plus jeunes formaient autour de Gioberti une espèce d'école ou d'académie qui se réunissait sous sa présidence pour discuter les questions philosophiques et littéraires. Il avait adopté pour texte des discussions les livres de Galluppi et surtout l'ouvrage sur *les vicissitudes de la Philosophie*, marquant par là son intention de rattacher sa pensée et celle de ses jeunes collègues, d'une part aux enseignements du philosophe national le plus autorisé parmi les contemporains, et de l'autre part à la science moderne dont les révolutions et les doctrines étaient encore trop peu connus autour de lui. Mais, à cette époque, la philosophie toute seule, separée de l'action pratique, ne suffisait pas à l'ardeur de son âme. Il voulait dès lors la faire servir à la délivrance de la patrie, et, pour diriger ses efforts vers ce but, il unissait l'examen des sujets politiques aux questions littéraires et philosophiques. Ce procédé était excellent sans doute et il ne devait pas être stérile pour l'éducation de ceux auxquels il s'adressait; mais il devait rendre le maître suspect à la police ombrageuse de ce temps-là, d'autant plus qu'en 1830 l'agitation s'était propagée en Italie à la suite de la seconde révolution française, et qu'en 1831 un mouvement sérieux avait eu lieu dans les États de l'Église.

En 1833 Gioberti fut arrêté et exilé après quatre mois d'emprisonnement (1).

Avant de le suivre dans le reste de sa carrière, fixons nos idées sur deux points importants, c'est-à-dire, sur ses opinions politiques et sur ses principes philosophiques à l'époque où nous sommes arrivés. Cette précaution ne sera pas inutile pour comprendre la suite de ses travaux, et l'en-

(1) Voici comment Silvio Pellico, dans sa correspondance, fait mention de ce fait : « A mon arrivée en Piémont, en 1830, je trouvai parmi les jeunes prêtres, amis de mon frère François, maintenant jésuite, le bouillant Gioberti; je reconnus en lui un esprit élevé, une foi ardente, un cœur sincère; il ne lui manquait qu'un peu plus de prudence; il se passionnait pour la cause des pauvres Polonais, et il ne craignait pas de se nuire en disant à tout le monde ce qu'il pensait. Nous étions à une époque critique; il fut soupçonné, arrêté et expulsé. » — Lettre 215. Florence, Le Monnier, 1856.

chaînement de ses idées à travers les phases de leur développement.

On a affirmé que vers 1830 Gioberti appartenait à la société secrète appelée « la Jeune Italie », et qu'à cette époque il était républicain. Cette assertion est trop tranchée. Qu'il eût du penchant pour la démocratie, et que les circonstances de sa vie et les qualités de son caractère l'y disposassent, c'est ce qui nous paraît hors de doute ; qu'il ait même écrit dans le journal de l'association dont Mazzini était le chef, c'est ce qu'on ne saurait contester, mais on ne peut pas en conclure qu'il ait été affilié à la société secrète dont il s'agit. Il nous paraît, quant à nous, beaucoup plus exact de dire, que de même qu'il a hésité, pendant quelques années, entre le naturalisme de Straton et le platonisme chrétien, de même il a oscillé, pendant un certain temps, entre la forme républicaine et la forme monarchique; et l'on ne trouvera pas cette oscillation étrange si l'on considère l'importance et l'extension prise alors par l'association de la Jeune Italie, et ce que pouvait présenter de séduisant à l'esprit de Gioberti, l'idée de réunir les efforts de l'Église à ceux des républicains pour la régénération de son pays. Car cette idée avait été autrefois une réalité au temps des ligues lombardes et des papes qui s'en étaient déclarés les chefs contre les empereurs. Ce qui s'était fait au moyen âge, pourquoi n'aurait-il pu se renouveler dans les temps modernes? Cette réflexion a dû certainement traverser l'esprit de Gioberti; elle ressort même assez clairement des actes et du commerce épistolaire de sa première jeunesse. Quoi qu'il en soit, le jugement que nous avons porté sur son adhésion à la république et les termes dans lesquels nous le maintenons, nous semblent confirmés par une correspondance qui eut lieu en 1834, c'est-à-dire dans la première année de son exil, entre lui et le chef de la Jeune Italie. Mazzini ne lui écrit pas comme il écrirait à un affilié, mais comme à une personne dont il croit avoir la sympathie et dont il désire s'assurer la coopération. D'un autre côté, Gioberti, tout en lui témoignant son estime et son affection en un temps où il la méritait encore, ne se déclare nullement son disciple et son adhérent; il distingue au contraire entre le but et les moyens, se déclare d'accord avec lui sur le premier, sans le déterminer cependant d'une manière précise, et se sépare

entièrement du célèbre agitateur relativement aux seconds Il lui avoue encore n'avoir nulle confiance dans les conspirations et surtout en celles qui se trament à l'étranger entre des émigrés mal informés et faciles à s'exalter. Il ne croit même pas qu'on puisse compter sur l'efficacité et le succès des révoltes populaires sans le concours d'une guerre européenne et sans une diversion en faveur de l'Italie contre l'Autriche. A ces considérations, qui portent l'empreinte du bon sens et de l'esprit pratique, il faisait succéder les paroles suivantes : « Vous dites, si je vous ai bien compris, que les révoltes, même celles qui ne réussissent pas , sont utiles pour instruire le peuple, qui, ne pouvant être organisé par la parole et par les livres, doit être formé par l'action. Je ne nie pas complétement ce genre d'utilité et je vous avoue aussi que suivant mon opinion, je dirai même ma religion, toutes les fois qu'un dessein est accompli, c'est-à-dire quand il est devenu un fait, j'y reconnais un bienfait de la Providence, qui sait, par des voies incompréhensibles à l'esprit humain, tirer le bien des calamités elles-mêmes. Parmi les avantages qui dérivent de semblables entreprises et qu'il nous est permis d'observer, je reconnais celui que vous avez indiqué ainsi que le cri de justice et de vengeance qui s'élève d'un sang innocent contre ceux qui l'ont versé. Cependant, comme en nous gouvernant nous devons peser le bien et le mal ainsi que le profit et le dommage, je crois que dans le cas dont il s'agit, celui-ci est de beaucoup supérieur. Les essais avortés de révolution abattent toujours davantage et épouvantent les faibles et les bons, diminuent le nombre des forts, découragent les masses, et offrent aux princes et aux gouvernements l'occasion justifiée non-seulement de sévir, mais de restreindre et d'anéantir, autant que possible, ces moyens d'instruction qui, dans une civilisation arriérée et faible comme la nôtre, sont cependant d'une grande importance.

Pensez-vous que tant de jeunes gens, ravis par la mort, les prisons et l'exil à l'Italie, n'aient pas appauvri considérablement notre malheureuse patrie, diminué son progrès et la puissance de l'opinion publique, surtout quand ces jeunes gens étaient en général les mieux pensants et les plus actifs? Et ne croyez-vous pas que s'ils avaient continué à écrire dans leur pays et à jouir, je ne dis pas de la liberté, mais d'un esclavage moins lourd, il n'y aurait pas eu

d'ici à quelques années un progrès de quelque importance? »

Voilà avec quelle sagesse Gioberti se séparait de Mazzini. Les principes pratiques et les règles d'honnêteté politique qu'elle renferme étaient ceux du parti libéral constitutionnel, qui allait le compter bientôt parmi ses membres les plus éclairés, et auquel il allait donner des gages indubitables d'adhésion et de dévouement dans tous ses écrits. Par ces principes et par ces règles il se séparait de l'esprit révolutionnaire du dix-huitième siècle et se rattachait à cette famille de patriotes et de penseurs, qui, avec Rosmini, Manzoni, Santarosa, Balbo, d'Azeglio, Mamiani, Caponi, Farini, malgré les différences individuelles, voulaient tous la reconstitution de l'Italie, par le réveil de la vie morale et intellectuelle, par le progrès de l'opinion publique et la force des vertus personnelles.

Voilà pour les principes politiques. Quant aux idées philosophiques, voici ce que nous devons remarquer : Les germes d'idéalisme que nous avons rencontrés dans sa thèse d'aggrégation présentée à la faculté de Turin firent éclosion et se développèrent en 1830, à la lecture du Nouvel Essai sur l'origine des idées. Ce fait est attesté par des personnes encore vivantes, qui nous ont raconté à quelle admiration sincère il s'abandonna avec ses amis touchant ce livre et envers son auteur. Sa correspondance confirme du reste ces informations; car voici ce qu'il écrivait à un jeune homme de sa connaissance, en 1831 : « En continuant l'étude de « cette philosophie vous vous apercevrez qu'elle est digne « de recevoir le droit de cité en Italie sur des titres déjà « anciens, car elle est née dans la grande Grèce par l'ini- « tiation de Pythagore ; l'école italique en a poursuivi l'ou- « vrage, elle a été embellie par Cicéron, consacrée par les « Pères latins, rétablie par Marsile Ficin, agrandie par « Bruno, étendue par Vico et *dernièrement perfectionnée* « *par Rosmini.* »

Deux ans plus tard, écrivant à la même personne, il la *détournait* du sensualisme et la poussait vers le rationalisme, c'est-à-dire vers le système qui place la raison audessus des sens, en disant : « Un jour viendra où l'on « rira des sensualistes, si toutefois il y en aura encore quel- « qu'un, comme on rit aujourd'hui du système de Ptolémée.

« Et même ce temps est déjà venu ; pas encore tout
« il est vrai, pour les Français, quoique le rationalism
« que aujourd'hui en France et le sensualisme er
« réduit aux physiologistes de l'école de Broussais, pe
« nages peu importants, et que Destutt de Tracy qui
« encore ne compte pas un seul disciple de quelque
« tation ; il n'est pas venu encore pour les Italiens,
« que les deux seuls philosophes de quelque impor
« que nous ayons à présent, Galluppi et Rosmini, s
« rationalistes ; car la plupart de nos jeunes gens son
« core sensualistes, n'ayant entre les mains que Cond
« Tracy et Cabanis, et s'en tenant aujourd'hui à ce
« pensait en France il y a trente ans ; chose désagréal
« indigne d'une nation qui, autrefois, a formé les a
« à la civilisation et à la science. Mais le temps est
« venu, dis-je, pour l'Allemagne du Nord, la *plus ri*
« la plus puissante des nations dans les recherches *philo*
« phiques. Je te le dis, mon cher Verga, avec toute la co
« viction qui peut m'être procurée par quinze ans d'u
« étude assidue de la philosophie et spécialement des s
« tèmes sensualistes, quiconque connaît l'état actuel d
« science ne peut s'arrêter à la doctrine des sens, ni
« dupe de ses illusions. Ce que je te dis ne dépend p
« des préoccupations du prêtre (tu me connais), ni de
« études théologiques, car avant de les entreprendre,
« l'âge de treize ans j'avais commencé à philosopher lil
« ment, ni de l'impression de mes premières lectures
« philosophie, car elles ont porté d'abord sur Bonne
« Condillac, ni enfin d'une prépondérance de l'imag
« tion, car je sais qu'en moi la raison est plus forte et
« confond point la réalité des choses avec la poésie. »

A ces aveux et à ces conseils qui attestent combien é
claire dans l'esprit de Gioberti la connaissance des déf
intellectuels de son pays et des besoins de son temps, a
tons encore les paroles suivantes qui montrent ave
même évidence de quelle nature était sa religion et de q
source dérivait l'accord qu'il voulait établir entre elle
philosophie : « Une religion comme celle de Pellico,
« Manzoni, de Santarosa, ne peut être confondue av
« superstition des lâches et des hypocrites. Si, d'un c
« il est de nos jours non-seulement utile mais indispens

que la religion se purifie, s'ennoblisse, s'accommode aux besoins politiques et moraux des peuples, se réforme en remontant à ses principes, et même se transforme non-seulement par un accord mais par une identification avec la philosophie dont elle n'a jamais été effectivement séparée ; d'un autre côté je regarde comme dangereux « qu'elle s'éteigne ; d'abord parce que c'est le seul agent « capable d'enflammer le peuple.... ensuite parce que sans « une religion philosophique il ne peut y avoir, selon moi, « une morale austère, inaltérable, stoïque, et plus forte que « la fortune et les hommes, une morale propre à inspirer « de grandes et généreuses actions, l'oubli de soi-même et « l'amour désintéressé de la patrie. Or, la religion philo- « sophique n'est autre que le christianisme bien entendu, « et celui-ci n'est dans l'ordre moral que le stoïcisme per- « fectionné et uni à l'essence la plus pure des doctrines « platoniciennes. » (Pages 198 et 199 du premier vol. de la *Correspondance.*)

Nous aurons besoin de recourir plus tard à ces paroles versées dans le sein de l'amitié, pour comprendre la pensée de Gioberti sous les différentes formes qu'elle a revêtues.

II

1833 — 1848

Cette période de quinze ans, que Gioberti passa dans l'exil, comprend presque tous ses travaux philosophiques et littéraires. C'est un temps de labeur continuel, pendant lequel son influence sur le Piémont et sur l'Italie augmente à proportion des efforts qu'il consacre à leur cause et des sacrifices qu'il supporte pour la soutenir. Plus d'une fois ses amis et ses admirateurs essayèrent, dans cet intervalle, d'abréger son exil et d'écarter de sa trop modeste position les effets de la gêne et de l'adversité ; mais, décidé à ne transiger jamais avec sa conscience et cédant à un sentiment d'honneur poussé jusqu'au scrupule, il se fit une habitude

de ne rien devoir qu'à son activité et à son courage. Il vé-
cut du produit de ses leçons et ne rentra dans sa patrie que
le jour où son retour, loin de coûter quelque chose à son
amour-propre, était réclamé par l'opinion publique et im-
posé au gouvernement.

Après un court séjour à Paris où la fortune ne lui sou-
rit pas, il se rendit à Bruxelles et il y demeura quinze ans dans
une institution privée comme maître de philosophie. C'est
là, qu'entre la préparation de ses leçons, ses nombreuses
lectures et une correspondance active avec ses amis de Bel-
gique, de France et d'Italie, il trouva le temps d'écrire et
de publier les ouvrages qui ont fait sa réputation et ajouta
l'appui de ses idées, de son éloquence et de son crédit à
l'influence du parti constitutionnel qui gagnait chaque jour
du terrain en Piémont ainsi que dans l'Italie du Centre et
du Midi.

Suivons rapidement les progrès de cet ascendant intel-
lectuel et politique de l'émigré de Bruxelles pour les ratta-
cher à ses écrits et aux effets qu'ils devaient produire. Et
d'abord rappelons que, dès 1831, l'idée de relever l'Italie
de son abattement par le réveil de la pensée philosophique,
était précise et arrêtée dans son esprit. « La voie de l'action est
« fermée disait-il, (Voir page 176 du premier tome de la Cor-
« respondance) aux Italiens d'aujourd'hui : ce qui doit dé-
« sespérer les vieillards et non les jeunes gens qui ont l'ave-
« nir devant eux. Mais les Italiens n'entreprendront jamais
« rien de sérieux s'ils ne s'habituent d'abord à penser ; et
« je ne crois pas être dupe de l'amour que je porte à une
« science que j'ai cultivée d'une manière spéciale, si je dis
« que les interminables malheurs de l'Italie dépendent prin-
« cipalement du peu d'usage qu'elle fait de la pensée, c'est-
« à-dire de son peu de philosophie. En Angleterre, en
« France, dans les parties civilisées de l'Allemagne, l'exer-
« cice indépendant et universel de la raison a précédé la
« civilisation et l'a produite ; là où l'une a fait défaut, l'au-
« tre n'a pas paru non plus.....

« Quoique l'Italie n'ait jamais manqué d'esprits qui ont
« profondément philosophé, la passion de la philosophie n'y
« a jamais été assez intense, continue et générale pour y dé-
« terminer une révolution et un perfectionnement dans son
« état politique et social. Ceux qui sont jeunes et vigoureux

« d'esprit et de corps doivent prendre courage, ne pas dé-
« sespérer de pouvoir faire ce qui ne s'est pas fait, et remé-
« dier enfin aux défauts de nos ancêtres. »

Il mit lui-même à exécution le conseil qu'il donnait aux autres : les confidences et les épanchements qui sont renfermés dans sa correspondance nous font, pour ainsi dire, assister à l'élaboration de cette entreprise hardie, et nous rendent témoins des sentiments et des dispositions d'esprit qui l'accompagnèrent. Pour suivre ce travail de son esprit et de son cœur, il faudrait rendre compte de ses ouvrages, étude que nous devons séparer de cette notice pour ne point l'agrandir outre mesure et pour mieux saisir l'ensemble de ses écrits et l'unité de ses idées.

Nous ne pouvons cependant nous dispenser de faire quelques remarques sur la portée et la suite de ses publications, et sur les rapports qui les rattachent au mouvement philosophique et politique de l'Italie. En voici les titres et les dates : en 1838, parut la *Théorie du surnaturel;* de 1839 à 1840, l'*Introduction à l'étude de la philosophie*; en 1841, le premier volume des *Erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini* et le *Traité du Beau*; en 1842, la *Primauté morale et politique des Italiens*; en 1843, le *Livre du Bon*; en 1845, les *Prolégomènes à la Primauté*; en 1846, le *Jésuite moderne*; en 1848, l'apologie de cet ouvrage. Si à ces publications, renfermées dans la période qui nous occupe, on ajoute un *Discours préliminaire à la Théorie du surnaturel*, une *Lettre sur les doctrines de l'abbé Lamennais* et quelques autres opuscules de genre politique, et enfin l'ouvrage intitulé : *De la Rénovation politique de l'Italie*, paru en 1851, on aura la liste complète des livres de Gioberti, publiés de son vivant.

Or, voici en peu de mots quelle est l'importance respective de ces livres.

Par la *Théorie du surnaturel* et surtout par l'*Introduction à l'étude de la philosophie*, le plus considérable de ses ouvrages, il prend sa place dans la philosophie italienne et devient bientôt chef d'une école, en partie auxiliaire, en partie rivale de celle de Rosmini, qu'il attaque directement dans le livre des *Erreurs*. Les livres du *Bon* et du *Beau* étendent à la morale et à l'esthétique les principes de sa doctrine. La *Primauté morale et politique des Italiens*, ainsi

que les *Prolégomènes* à ce même ouvrage en sont l'application à la reconstitution nationale de l'Italie; le *Jésuite moderne* en est la défense contre les ennemis les plus obstinés de la liberté et du progrès; la *Rénovation politique de l'Italie* est une expression nouvelle et modifiée de ses idées sur l'organisation future de la Péninsule après les mécomptes de 1848 et de 1849; c'est à la fois son testament et sa prophétie.

La *Théorie du surnaturel* n'eut pas un grand succès; c'est de l'*Introduction à l'étude de la philosophie* que datent la réputation philosophique de Gioberti et la naissance de l'école qui a suivi ses principes. Cette école n'eut pas une existence circonscrite et un siége matériel comme celle de Rosmini; les réunions tenues à Turin par Gioberti avec ses amis furent interrompues par son emprisonnement et ne furent point reprises.

Exilé, vivant à l'étranger, suspect aux dignitaires du clergé et aux chefs de l'enseignement officiel, il ne disposait, pour propager ses idées, ni d'un ordre monastique et des universités, comme Rosmini, ni d'un riche patrimoine, ni du dévouement de nombreux disciples. Quelques amis, la plupart étrangers à la science, consolaient sa retraite de Bruxelles; mais les personnes qui lui étaient le plus attachées étaient ou à Paris, comme M. Massari et M. Mamiani, ou en Piémont, avece les amis qu'il y avait laissés (1).

Gioberti a cependant fondé une école, et une école beaucoup plus nombreuse que celle de Rosmini; la pensée qui la dirigeait venait de l'exil, pénétrait en Italie malgré les défenses de la police, grandissait en autorité par l'éloignement même de celui qui l'envoyait, s'insinuait dans les âmes par l'éloquence qui l'accompagnait et gagnait les unes par la science, les autres par le sentiment, le clergé par son caractère religieux, les laïques par son élévation philosophique, le plus grand nombre enfin par son but patriotique et les espérances qu'elle faisait naître. De sorte que, sans avoir de dessein ni de limites bien arrêtées, cette école s'était, on peut le dire, établie dans l'esprit même de l'Italie et identifiée avec la nation; car, fatiguée des essais infructueux des

(1) L'Italie ne doit cependant pas oublier la sympathie efficace que M. Quételet, directeur de l'Observatoire de Bruxelles, a témoignée à Gioberti pendant son séjour dans cette ville.

révolutions isolées et des sociétés secrètes, l'Italie, de 1830 à 1848, a appris, à ses dépens et d'après sa propre expérience, à compter moins sur les conspirations et beaucoup plus sur les effets de l'opinion publique, sur le progrès général de l'Europe, et sur les efforts qu'elle pouvait faire elle-même, dans les voies pacifiques et légales, pour préparer et conquérir enfin l'indépendance, la liberté et l'unité. C'est cette persuasion que Gioberti a tantôt provoquée, tantôt secondée par ses écrits, éclairée et élevée par sa doctrine, déterminée et précisée par les programmes politiques contenus successivement dans la *Primauté*, les *Prolégomènes* et la *Rénovation*.

Laissons pour le moment de côté ce dernier ouvrage, sur lequel nous nous arrêterons plus loin. Il y a entre lui et la *Primauté* une opposition si grande qu'on peut les regarder comme les deux points extrêmes de la ligne parcourue par la pensée de Gioberti. Mais sur cette ligne est un point intermédiaire occupé par les *Prolégomènes*, livre qui divise et rapproche à la fois deux phases distinctes de sa philosophie et de sa politique. Occupons-nous un instant de cet ouvrage et de son rapport à la *Primauté* pour comprendre l'influence de la pensée de Gioberti pendant la période qui fixe en ce moment notre attention.

Ainsi que nous aurons plus tard occasion de le remarquer, les idées sur la dialectique qu'on trouve dans les *Prolégomènes* sont l'anneau qui joint la première forme de la philosophie de Gioberti à la seconde; et, pour ce qui regarde la politique et ses rapports avec la religion, Montanelli observe avec justesse (voir ses *Mémoires*, chap. XXI) « qu'il faut distinguer le catholicisme antijésuitique, enseigné dans les *Prolégomènes*, et la papauté guelfe de la *Primauté*. En séparant le catholicisme du jésuitisme, Gioberti avait ouvert aux libéraux la porte de l'Eglise et ménagé aux prêtres l'entrée dans le parti libéral, service immense rendu à la fraternisation italienne, pont jeté entre deux rives qu'un abîme séparait. »

Nous adoptons ce jugement, mais nous ne trouvons pas également juste ce qui suit dans les Mémoires du démocrate toscan. Il nous dit, en effet, que l'idée de la papauté guelfe avait bientôt été mise de côté et laissée à l'état d'utopie par Gioberti lui-même, et il a l'air de fixer ce changement sur-

venu dans la conduite du philosophe de Turin à l'époque des *Prolégomènes*, ce qui le ferait remonter à 1845 et rendrait inexplicables sa conduite, ses actes et sa correspondance jusqu'en 1849. En général, Montanelli donne trop de place au calcul et pas assez à l'inspiration et aux circonstances en appréciant la politique de Gioberti. Il nous paraît beaucoup plus conforme à un examen consciencieux de ses actions et de ses idées de se borner à reconnaître qu'il a renoncé au principe guelfe d'une confédération présidée par le pape, du moment qu'il s'est aperçu de l'impossibilité de soustraire Pie IX aux influences rétrogrades qui l'entouraient, et des difficultés qui rendaient incompatible le double pouvoir du souverain pontife avec la liberté politique.

En faisant ces réserves, nous nous associons cependant volontiers et généralement aux observations de Montanelli sur les différences qui séparent les *Prolégomènes* de la *Primauté* et sur les effets et les fins diverses qui s'y rattachent. Nous croyons avec lui que Gioberti, en composant la *Primauté*, avait moins en vue l'Italie libérale, l'Italie des Niccolini et des Giusti que l'Italie du clergé, l'Italie du moyen âge et du pape. C'est moins aux laïques qu'aux hommes d'Eglise qu'il a parlé, et le langage qu'il leur a tenu a été tel qu'il fallait pour se faire écouter de son auditoire. « Il savait « fort bien que s'il avait commencé par gronder le pape à la « manière de Dante, on l'aurait mis immédiatement dans le « même sac avec les philosophes des écoles condamnées « par Rome ; accouplé à Lamennais, et sentant désormais « son excommunié, il ne lui aurait plus été possible de tirer « un seul clerc de son côté. C'est pour cela qu'a et un art « de tribun qui étonne, il s'abstint de toute plainte ; il se sé- « para des traditions qui pouvaient le faire soupçonner « d'hérésie ; il abonda en griefs contre les jansénistes et les « philosophes modernes ; il laissa en repos les jésuites et fit « même l'éloge de quelque côté louable de la compagnie. Et « les jésuites qui, pour faire pièce à Rosmini, s'étaient déjà « faits Giobertiens, ne furent point scandalisés de l'italia- « nisme de la *Primauté*, quoique quelques-uns des plus fins, « ainsi qu'on peut le voir chez le père Curci, s'aperçussent « déjà que ce n'était pas là du grain sans ivraie et définis- « sent le livre en question : *Une maison de libéraux avec « l'enseigne du Pape.* » (*Ibidem*, chap. XI.)

Il est certain que la parole du tribun catholique excitait l'enthousiasme dans les monastères, les cures et les séminaires, et les craintes manifestées publiquement dans les correspondances diplomatiques, par les autorités autrichiennes, attestent d'une manière authentique les conversions opérées par la *Primauté* dans l'Italie des prêtres, qui était, plus qu'on ne pourrait le croire, l'Italie du peuple. (*Ibidem*, et chap. XIII. Cf. Gualterio, *Rivolgimenti Italiani, documenti.*)

Mais l'effet des *Prolégomènes* fut diamétralement opposé à celui de la *Primauté :* applaudissements immenses du côté des libéraux, torrent d'injures du côté des réactionnaires. Les libéraux, en voyant ce prêtre catholique se prendre corps à corps avec les Pères, et rester néanmoins dans les limites d'une étroite orthodoxie, se persuadaient que le catholicisme laisse une certaine latitude à la liberté des opinions, et commençaient à croire que l'obstacle à la régénération de l'Italie venait moins du catholicisme que du jésuitisme. (*Idem, ibidem.*)

Aussi, quand les premiers actes du pontificat de Pie IX furent connus, combien de personnes, dit encore Montanelli, pensaient à la *Primauté* et se représentaient Gioberti comme un précurseur! Or, si cette idée venait à un grand nombre de ceux qui n'étaient pas du tout inclinés à la religion, et sur lesquels cependant Pie IX faisait l'effet d'un prodige, combien ne devait-elle pas entrer encore plus naturellement dans les esprits qui regardaient la restauration des croyances religieuses comme une nécessité suprême de leur époque? (*Ibidem*, chap. XXI.)

Contentons-nous de constater par ces témoignages les impressions diverses produites par la *Primauté* et les *Prolégomènes*, le prestige et la popularité que ces deux livres procurèrent au philosophe de Turin en gagnant successivement à ses idées politiques le clergé et les libéraux. Malgré tout ce que nous y verrions d'intéressant, nous ne pouvons décrire l'effet produit dans le public par ses autres ouvrages ni suivre en détail le progrès de son crédit. Celui qui remplirait cette lacune nous montrerait le côté social et religieux de la polémique qui eut lieu entre lui et les rosminiens et dont nous ne considérerons plus tard que l'aspect philosophique. Il nous ferait voir son nom et ses doctrines attaqués par les jésuites, dont il provoqua la colère par le long

ouvrage qui contient sous tant de formes leur condamnation, et, au milieu des viscissitudes qui sont le cortége inséparable du rôle d'un grand citoyen, on reconnaîtrait d'abord les signes, puis les manifestations partielles, et enfin l'explosion générale de l'opinion publique en sa faveur. On verrait cette force des temps nouveaux formée en Italie sous l'action multiple de nombreux penseurs et patriotes s'émouvoir au contact de son génie, répondre à son appel de préférence à tout autre et lui obéir comme à un maître (1). Ne pouvant donner tant d'étendue à notre travail, nous terminerons cette période de la vie de Gioberti en indiquant les rapports qu'il a soutenus avec les hommes les plus importants de son temps dans les lettres et la politique et en précisant les différences qui séparent son école de celle de Rosmini.

Ces personnages dont il nous semble utile de rappeler les relations avec Gioberti sont : Pellico, Balbo, Azeglio, Montanelli, Ventura, Mamiani et Niccolini. Tous ces personnages, si différents par le caractère, l'intelligence, les idées et la sphère spéciale de leur action, se touchent tous cependant par quelque côté et ont des points de contact avec Gioberti. Ouvriers indépendants, ils ont travaillé néanmoins à une tâche commune ; tantôt unis et tantôt séparés, chefs ou soldats, amis ou adversaires dans le drame complexe de la reconstitution nationale, ils ont concouru à la conquête d'un but commun, chacun à son heure, suivant ses convictions et ses moyens.

Le martyre de Pellico a précédé l'exil de Gioberti, et le patriotisme religieux que l'Europe a applaudi dans l'auteur de *Mes Prisons* a enflammé la jeunesse de son compatriote et agi sur son intelligence par l'admiration et l'enthousiasme. Mais l'influence de Pellico sur Gioberti et sur ceux qui ont participé à l'émancipation de l'Italie se borne à l'effet moral produit par ses écrits et par ses souffrances. Car on sait que, sorti de prison, il ne se mêla plus de politique et devint d'un libéralisme si timide et d'une piété si remplie de scrupules, qu'il fut accusé d'avoir renié les convictions

(1) L'enthousiasme pour les idées de Gioberti et les réformes de Pie IX était devenu si général en 1848, et il unissait tellement dans ses manifestations les noms du pape réformateur et du théologien philosophe, qu'en Toscane les paysans appelaient Gioberti le maître de Pie IX. (Voyez les Mémoires déjà cités, page 286 du premier volume, édition de Turin.)

de sa jeunesse et embrassé le parti des éternels ennemis de son pays ; c'était exagération et calomnie sans aucun doute, mais la vérité est que l'âme de Pellico était devenue d'une tendresse excessive dans les dernières années de sa vie, et qu'il ne supportait plus l'idée d'aucune rupture avec aucune autorité, pas même avec celle des jésuites. Sa charité était presque aussi large que celle du pape, et tout ce qui touchait à l'Eglise ou en exerçait les fonctions était pour lui respectable et sacré. Admirateur de la *Primauté*, il fit ses réserves sur les *Prolégomènes*, puis désapprouva le *Jésuite moderne* tout en respectant les intentions de l'auteur et en admirant son éloquence. (Voir la correspondance de Pellico, lettres du 30 juin et du 28 juillet 1845 et du 18 juillet 1847. Cf. le travail de M. Gargiolli publié dans le *Piovano Arlotto* déjà cité.) Il était devenu tellement étranger à toute politique active et à tout libéralisme militant, qu'il n'entendait et n'admettait plus d'autre vertu que la résignation.

Il n'en était pas de même du comte César Balbo, comme lui Piémontais, patriote et catholique. Exilé en 1821, après avoir partagé les projets à la fois libéraux et ambitieux de Charles-Albert, il s'était appliqué à l'étude de l'histoire nationale et s'était élevé à des considérations philosophiques qui, tout en se rattachant par les principes métaphysiques à l'école théologique de Bossuet, avaient une portée pratique incontestable ; car, contenant un examen sincère des qualités et des défauts du peuple italien pendant les siècles de son indépendance et de son servage non moins que des causes qui avaient détruit l'une et produit l'autre, elles composaient l'enseignement le plus propre à réveiller dans l'esprit des Italiens les sentiments de responsabilité, de moralité et d'amour-propre qui suivent généralement d'un sérieux examen de conscience. Balbo, catholique comme Pellico, ne se renfermait pas comme lui dans une passivité stérile, mais il voulait préparer la nation à la conquête de son indépendance. Aussi devait-il s'entendre avec Gioberti, dont il partageait les croyances religieuses et les tendances actives. Nous verrons plus loin, en parlant de la *Primauté*, quels rapports l'unissent au livre des *Espérances ;* nous constaterons les analogies de ces deux livres, qui, malgré des différences très-remarquables, obéissent cependant, sous tant de rapports, au même esprit et aux mêmes principes.

Contentons-nous pour le moment de reconnaître que, malgré les différences de la naissance et du talent et malgré l'indépendance du caractère aristocratique de César Balbo, Gioberti n'a pas eu de partisan plus chaud et plus sincère. Il suffit pour s'en convaincre de consulter la correspondance de Gioberti, et pour se l'expliquer on n'a qu'à se rappeler la communauté de leurs principes religieux et politiques.

Après avoir lu la *Théorie du surnaturel*, César Balbo se déclare disciple de Gioberti et le place comme écrivain à côté de Manzoni ; dès que la *Primauté* a paru, il lui dédie son livre des *Espérances de l'Italie*, qu'on peut regarder comme le complément de celui de Gioberti, tant est grande la conformité des idées et des principes malgré la divergence de quelques vues spéciales. Après la publication du Jésuite moderne, il élève jusqu'au ciel le troisième livre de cet ouvrage, et l'éloge, magré sa pompe, est d'autant plus sincère qu'il est précédé d'une désapprobation très-franche des livres antécédents. Balbo porte si loin son admiration pour Gioberti dans cette circonstance qu'il l'appelle un terrible homme, un homme incomparable et qu'il avoue être réduit avec ses amis au rôle de commentateur. (Lettre du 27 juillet 1847, dans un recueil de Lettres de Balbo publié par Le Monnier.)

Il peut paraître étrange que nous croyions devoir rapprocher Gioberti et d'Azeglio. Car, si l'on fait abstraction de la simultanéité de leur existence, de l'identité de leur patrie et de la coïncidence de leurs efforts dans le but commun de la reconstitution italienne, tout paraît écarter l'un de l'autre deux hommes si différents. Ceux qui ont connu M. d'Azeglio savent même de quelles railleries il poursuivait quelquefois les actes politiques et les idées de Gioberti. Tout semblait lui déplaire dans l'illustre abbé, les livres, les discours, les manières ; et, en effet, jamais peut-être antithèse plus tranchée ne s'est produite entre deux hommes du même temps. Le premier, noble d'ancienne race, homme du monde, peintre et romancier, portait dans son style, comme dans ses actes et ses manières, un tact, une aisance et un goût qui en faisaient un type harmonieux des plus brillantes qualités du gentilhomme, de l'artiste et du littérateur. Le second, né dans le peuple et membre du clergé, attirait sur lui l'attention par une parole toujours chaude et souvent pom-

peuse. Son attitude et ses gestes, comme ses écrits et ses discours, sentaient le tribun et l'orateur de la chaire. Sa gravité, son ton solennel, sa passion impétueuse, son ironie puissante contrastaient singulièrement avec l'esprit, la simplicité, la modération et les sorties ingénieuses de son noble compatriote. On aurait dit que l'un était toujours sur une chaire ou dans une assemblée, et que l'autre ne sortait jamais de son salon ou de son atelier. Gioberti, dans sa chambre de la pension Gaggia de Bruxelles, écrivait comme s'il était déjà au parlement, à la tête de son parti, entre les démocrates et les rétrogrades. Azeglio, premier ministre, parlait comme il avait écrit, parce qu'il avait écrit comme il parlait, et semblait toujours être au milieu de ses amis, causant politique devant des tableaux.

Est-il étrange que deux hommes d'une trempe si opposée aient eu peu de sympathie l'un pour l'autre? que, pour Gioberti, d'Azeglio ait été un patriote trop froid et point fait pour les grandes choses, et que, pour d'Azeglio, Gioberti ait été une tête exaltée, sans expérience et presque un acteur pour sa vanité? Cette injustice réciproque d'appréciation avait sa racine dans la différence profonde de leurs esprits et de leurs habitudes; car d'Azeglio se distinguait surtout par un bon sens et par un tact qui lui rendaient sensible toute dissonance et tout excès, qui en faisaient naturellement l'ennemi de tout artifice, de toute fiction, de toute exagération; aussi, avec de telles dispositions, l'éloquence continue de Gioberti, le procédé idéalisateur et utopiste de sa Primauté, l'apologie d'une théocratie libérale appuyée sur des théories obscures, devaient-ils lui sembler comme un *crescendo* fatigant et faux dans la littérature libérale dans laquelle il jouait un rôle si important.

Cependant, les efforts de ces deux hommes ont été rapprochés par les circonstances, se sont rencontrés dans la même tâche et ont visé par des moyens très-divers au même but, à tel point que, parmi les écrivains qui ont parlé d'eux, il s'en est trouvé qui ont presque exclusivement attribué à d'Azeglio la préparation du mouvement libéral présidé par Pie IX. L'un d'eux va même jusqu'à dire que Pie IX est son ouvrage. (Voy. p. 263 du livre français de M. Chiala, intitulé: *Une page d'histoire du gouvernement représentatif en Piémont*, Paris et Turin, 1858.) Quant à nous, non-seu-

lement nous n'irons pas jusque-là, parce que, à notre avis, ce ne serait pas justice, mais nous croyons devoir reconnaître avec à peu près tout le monde, que l'influence de Maxime d'Azeglio a été prépondérante dans l'Italie du Centre jusque vers 1846, et que, dès cette époque, le nom de Gioberti est devenu un symbole qui a rallié toutes les fractions [illegible]. Du reste, le champ et les moyens de leur action, malgré la communauté du but, étaient très-différents. Car d'Azeglio s'adressait surtout aux laïques, et Gioberti aux prêtres ; l'artiste romancier répandait l'idée nationale parmi les gens du monde et dans le peuple, dont il frappait l'imagination par les sujets patriotiques de ses livres et de ses tableaux, et le théologien philosophe écrivait des ouvrages profonds dont l'effet ne parvenait que lentement et indirectement dans les masses, après avoir circulé dans l'élite des intelligences. En outre, Gioberti s'est borné pendant longtemps à la mission de l'écrivain, tandis que d'Azeglio, *protégé* par son nom aristocratique et caché, pour *ainsi dire*, sous le costume de l'artiste, a conspiré de bonne *heure et sans* relâche. Ennemi ou plutôt railleur de la métaphysique (1) qu'il ne connaissait pas, Azeglio était cependant parvenu par son bon sens et la droiture de sa conscience à s'élever aux principes de la morale la plus pure, et à regarder l'Évangile et la voix intérieure du devoir comme deux révélations harmonieuses faites pour s'interpréter et se développer réciproquement. Soit donc inspiration de sa nature, soit effet de la tendance générale des esprits et des enseignements chrétiens de Rosmini, de Pellico, de Manzoni et de leur école déjà prépondérante, d'Azeglio a tellement uni la politique à la morale et l'une et l'autre au christianisme, que, dans un opuscule important publié en 1860 (Paris. Dentu), il a désigné le vrai droit par le nom de « droit chrétien » et le faux droit par celui de « droit païen ». D'Azeglio n'était donc pas si loin de Gioberti qu'il se l'imaginait. Avec un peu moins d'aversion pour la métaphysique, il l'aurait mieux compris et apprécié.

Si les rapports de Maxime d'Azeglio avec Gioberti limitent l'influence du philosophe de Turin sur la préparation du mouvement national de 1848, ceux qui ont existé entre

(1) Voir ses Mémoires, Ier vol.

lui et Montanelli sont au contraire de nature à l'étendre.

L'ardent démocrate qui a connu l'un et l'autre ne craint pas d'affirmer dans ses Mémoires qu'avec les écrits de Gioberti le parti national a reçu un programme *applicable immédiatement et sans violence;* il place ce programme au-dessus de celui de Balbo, parce qu'en exigeant les réformes avant la guerre d'indépendance, il lui paraît plus favorable à la discussion, à la liberté, et par conséquent plus large; rappelant les principes philosophiques qui le dominent, il reconnaît en avoir subi l'influence avec d'autres professeurs, ses collègues dans l'Université de Pise, et rattache au mouvement intellectuel dont Gioberti était le principal représentant sa conversion au théisme chrétien (chap. XII). Son penchant pour les idées de Gioberti se changea en admiration le jour où un pape, initiant son règne sous les auspices de l'Evangile, semblait réaliser trait pour trait l'idéal du philosophe de Turin. « L'utopie d'un pontificat régénérateur, « dit-il, ouvrait devant moi une perspective admirable où je « trouvais tous les sentiments de patrie, de démocratie et de « religion abondamment satisfaits. Italien, je voyais enfin « les membres dispersés de mon pays réunis en un seul « corps, l'âme de ce corps à Rome, et à la tête de l'Italie le « chef de la chrétienté... Démocrate, je voyais les peuples « se lever pour la conquête de la liberté et de l'égalité sous « les auspices de la religion... Catholique, je voyais l'u- « nité religieuse désarmer le schisme; les sectes philoso- « phiques et protestantes attirées dans le système romain; « la civilisation chrétienne de l'Occident reconstituée se « répandre au dehors et regagner l'Orient, son ber- « ceau. »

Nous nous sommes trompés, conclut le démocrate toscan, en parlant de lui-même et de Gioberti, sur Pie IX comme sur la théorie à laquelle nous nous étions abandonnés... car sous quelque forme qu'on la conçoive, la suprématie pontificale implique un régime théocratique incompatible avec les exigences de la civilisation moderne.... Nous nous sommes trompés, et néanmoins nous devons bénir une erreur sans laquelle la masse du peuple italien ne se serait pas agitée dans l'enthousiasme de la vie nationale... Nous tournions dans un cercle vicieux sans savoir comment nous en serions sortis; car nous avions besoin de liberté

pour l'éducation du peuple, et du peuple pour la conquête de la liberté. (*Ibidem*, pages 180, 181.)

On sait que Montanelli ne s'en tint pas aux sentiments et aux adhésions idéales. Comme rédacteur du *Contemporaneo*, journal romain, il fut un des plus ardents promoteurs des idées de Gioberti, et quoique plus tard il se soit séparé de lui et lui ait disputé avec d'autres chefs du mouvement républicain la direction de la révolution italienne (1), il n'a pas cessé cependant de lui témoigner son admiration et son amitié. Mais il y a un fait dans les rapports privés de Montanelli avec Niccolini qui montre mieux que tout autre témoignage à quel degré s'élevait, en 1847, l'enthousiasme du premier pour les idées de Gioberti et leur réalisation. Nous le tirons des Mémoires sur la vie et les ouvrages de J.-B. Niccolini, publiés par Vannucci (Florence, Le Monnier, 1866, vol. I^er^, pages 213 et 219). Montanelli essaya de convertir le vieux tragique, l'auteur de l'*Arnaud de Brescia*, le censeur implacable du pouvoir temporel des papes, à la politique de Gioberti. Cet essai de prosélytisme non-seulement ne réussit pas, mais il lui fit perdre l'amitié de celui qu'il voulait gagner à ses convictions. « Montanelli, disait le vieux poëte à un de ses amis en s'excusant de l'avoir pris pour le jeune et ardent partisan de Gioberti, Montanelli vient chaque jour m'exorciser pour que je devienne papiste... Si Gioberti a raison, Rome n'a pas eu tort de condamner Galilée. »

Le vieux représentant de l'idée laïque n'était pas seul à penser ainsi, mais il était à peu près isolé dans sa résistance à l'enthousiasme général. Le principe de l'indépendance de la raison et de l'autonomie humaine sous la loi suprême et universelle de la Nature et de Dieu, qui animait tous ses drames et y répandait la flamme de l'esprit moderne, était alors effacé par l'éclat d'idées et d'événements qui remontaient évidemment à la philosophie catholique de Gioberti et à la papauté.

Les esprits les plus obstinés dans leur foi aux doctrines de l'Encyclopédie subissaient, ne fût-ce que pour un moment, le prestige de Gioberti et de Pie IX. Giordani luimême s'y laissa prendre; il daigna faire visite au premier à

(1) On se souvient que Montanelli a fait partie du triumvirat toscan.

son passage à Parme, et appela le second un prodige. Seul, Niccolini demeura inébranlable dans ses antipathies et dans sa colère. Héritier d'Alfiéri, continuateur des enseignements de Machiavel et de Dante, Niccolini représentait cette tradition littéraire et politique qui, se rattachant à l'ancien parti gibelin, en avait cependant abandonné les errements et corrigé les tendances par la substitution de la souveraineté nationale à la suprématie d'un empereur étranger. Attaché pendant toute sa vie à ces convictions, Niccolini ne les modifia point au milieu d'événements qui paraissaient les démentir ; il refusa de s'associer aux démonstrations populaires, lors même que son nom y était mêlé, et en appela pour sa justification du présent à l'avenir.

Les confédérations hybrides, mêlées d'une présidence théocratique et d'États laïques faibles et multipliés, lui semblaient des rêves indignes d'être discutés. « Croyez-le, disait-il à un de ses amis, l'Italie sera bientôt une seule nation, ou elle sera encore esclave pendant des siècles. » (Voir l'ouvrage cité plus haut.)

Il ne se trompait pas. La tradition de Dante et de Machiavel, après avoir été momentanément vaincue par les idées guelfes, devait reprendre sur elles une prépondérance définitive.

Cependant, si nous admirons la constance et la prévision du vieux tragique, nous ne pouvons nous défendre de bénir, avec Montanelli, l'illusion qui pour un moment a pu réunir tous les cœurs et toutes les volontés dans la poursuite de l'idéal de Gioberti ; car le sentiment national en est sorti plus vigoureux et plus développé. Guelfe ou gibeline, variée dans ses aspects et ses moyens, suivant les hommes et les circonstances, la révolution italienne n'avait au fond qu'un seul but, et ce but a été atteint.

Nous indiquerons en leur lieu les rapports de Mamiani et de Ventura avec Gioberti. Bornons-nous à dire pour le moment que Ventura a été un médiateur actif entre lui et Pie IX, et que Mamiani a coopéré, comme ministre, à Rome, en 1848, à ce projet de confédération italienne présidée par le pontife, dont le philosophe de Turin était le promoteur.

Si nous ne nous trompons, on peut tirer des rapports précédemment indiqués entre Gioberti et les hommes les plus influents de son temps quelques considérations qui servent

à déterminer l'étendue et les limites de son action sur son époque. Il est évident, d'abord, qu'il faut l'exclure des deux extrémités auxquelles se trouvent le rationalisme de Niccolini et les doctrines des jésuites. Mais, entre ces deux points, est un espace encore trop vaste pour pouvoir la représenter nettement. Il ne suffit même pas, pour cela, de savoir que Gioberti a eu ses partisans et son école, car, quand on parle de cette école, il faut nécessairement distinguer ceux qui ont suivi ses doctrines en tout, en philosophie et en théologie comme en politique, de ceux qui ne les ont acceptées qu'en partie et avec réserve, et de ceux enfin qui, en 1848, ont cédé à l'entraînement général. Ces derniers ont été si nombreux que, pour les compter, il faudrait faire le dénombrement de toutes les personnes qui voulaient alors la résurrection de l'Italie par le concours du pape et des princes italiens, et, d'une manière plus générale, par l'harmonie de l'Église et du pouvoir laïque, c'est-à-dire qu'il faudrait y comprendre à peu près tout le monde.

Il est donc indispensable de distinguer deux classes de personnes parmi celles qui ont participé au mouvement intellectuel et politique produit par Gioberti en Italie, c'est-à-dire les amis influents et les libéraux de mérite qui se sont associés en partie ou en tout à ses idées politiques, et les hommes studieux qui, dans le clergé ou parmi les laïques, ont suivi plus ou moins complétement ses doctrines philosophiques. Les premiers ont servi d'anneau entre Gioberti et les membres les plus importants du parti constitutionnel; les autres ont contribué à lui créer des partisans sur le terrain de la science et dans l'ordre de la pensée théorique. C'est par l'intermédiaire de ces actions diverses, multipliées et coordonnées pour ainsi dire en différents sens autour des principaux instincts et des besoins les plus profonds du pays, et aidées enfin par les circonstances extérieures, que l'influence de Gioberti s'est peu à peu étendue et fortifiée, de façon à dominer son époque d'une manière irrésistible.

Dans la première classe des personnes que nous venons d'indiquer comme ses amis et coopérateurs, nous placerons les Pietro Santarosa, les Giacinto Collegno, les César Balbo, les Perrone, les Pinelli, les Merlo, noms illustres dans la noblesse et la magistrature piémontaise ; Confalonieri, homme d'une très-grande autorité parmi les émigrés ita-

liens et surtout parmi les Lombards; le comte Mamiani, le poëte et philosophe de Pesaro, le patriote de 1831, qui, dans son exil, ne cessa de travailler à la reconstitution intellectuelle et politique de son pays, et de partager avec Gioberti la direction de ce grand travail; enfin Joseph Massari, disciple dévoué du philosophe de Turin, propagateur actif de ses idées dans le royaume de Naples. Nous n'en finirions pas si nous voulions nommer tous les hommes distingués qui, dans les Romagnes et en Toscane surtout, adoptèrent ses idées politiques ou les accueillirent avec sympathie; le marquis Gino Capponi (1) et l'avocat Leopoldo Galeotti (2), qu'il nomme avec éloge dans le *Rinnovamento*, devraient trouver une place distinguée dans ce parti qu'on pourrait appeler guelfe, qui avait à Florence d'honorables représentants, et dont Gioberti et César Balbo étaient les chefs avoués dans toute l'Italie.

C'est avec le concours de tous ces personnages et de tant d'autres, non moins nombreux, dont il s'était attiré l'estime parmi les membres du clergé, que Gioberti contribua puissamment à constituer en Italie, et surtout en Piémont, cette atmosphère intellectuelle que tant d'autres causes disposaient chaque jour dans la même direction, et dans laquelle a respiré, pour ainsi dire, toute la nation, de 1846 à 1849.

Voyons cependant d'une manière plus particulière et plus conforme au but de ce travail quelle était l'importance spéciale de l'école philosophique qui suivait son drapeau, et en quoi elle différait de celle de Rosmini ou lui ressemblait.

Ce que nous allons dire sur les opinions philosophiques de Gioberti sera éclairci ensuite par l'exposition détaillée de sa doctrine.

L'école qui reconnaissait Gioberti pour chef se rattachait à celle de Rosmini par trois caractères importants; car,

(1) Le marquis Gino Capponi, auteur des *Pensées sur l'éducation*, livre où les principes chrétiens sont appliqués à la question vitale de l'instruction de la jeunesse.

(2) L'avocat Léopoldo Galeotti est auteur d'une bonne biographie de Marsile Ficin, publiée dans l'*Archivio storico* de Florence, et d'un livre sur la souveraineté temporelle du pape, dont Montanelli a fait l'éloge au chapitre XXI de ses Mémoires et qui, à son avis, n'a pas contribué faiblement à la création de la *Consulta* (Assemblée consultative), une des réformes les plus applaudies de Pie IX.

comme son aînée, elle était idéaliste, chrétienne et libérale. La différence qui les sépare est tout entière dans le degré et la portée de chacun de ces caractères. Rosmini fonde la science sur l'idée et regarde l'idée, qu'il distingue de l'intellection, comme objective et supérieure à la nature humaine ; mais en même temps il en fait la forme indéterminée et la simple possibilité de l'être. Son ontologisme est donc très-modéré ; venant après la philosophie de l'expérience, il semble en craindre les attaques ; retenu peut-être par une appréhension salutaire ou fatale suivant le point de vue de celui qui juge son système, il a fait aux sens la plus grande concession qu'un idéaliste puisse leur faire, en admettant que toutes nos connaissances en viennent, hormis une seule, celle de l'être ; et, traitant l'entendement d'une manière opposée, il lui assigne la plus petite part possible et n'accorde à son intuition d'autre objet primitif que l'être indéterminé.

Gioberti a aussi donné pour base à la science l'idée, mais l'idée est pour lui l'être réel, la réalité intelligible infinie ou finie des choses ; avec lui l'idéalisme cesse de flotter entre l'intuition rationnelle d'un être purement possible et le sentiment des réalités phénoménales ; il prétend être plus conséquent, assurer à la raison son objet, en affirmer la réalité, et donner à l'esprit humain plus de confiance en lui-même, en posant d'une manière plus nette et plus précise son rapport avec l'absolu.

L'idéalisme devient donc dans Gioberti un véritable ontologisme et, suivant le terme des écoles du moyen âge, un vrai réalisme. Gioberti croit que nous avons l'intuition de l'infini, du fini et de leur rapport, et non point une intuition vague, mais une vue tellement déterminée qu'elle est une véritable perception de l'*Etre qui crée les êtres*.

Ce dogmatisme produit dans les écrits du chef de l'école et chez ses disciples une audace d'affirmation et une méthode si hardie qu'elle devient parfois téméraire, et qu'elle contraste singulièrement avec les habitudes régulières et parfois trop timides de l'école de Rosmini. Tandis que celle-ci, imitant les qualités et les défauts du maître, observe avec patience, attache le plus grand prix aux définitions, aux divisions et aux classifications, en abuse souvent

et nous rappelle les bonnes et les mauvaises habitudes de la scolastique , l'école de Gioberti a reçu de son maître l'exemple des intuitions et des généralisations, de la largeur des vues, de la réalisation de l'idéal; mais comme l'usage de ces qualités dépend plutôt du talent que de l'instruction, elle en a souvent imité les défauts. L'amphibologie des termes scientifiques , les déductions arbitraires , les idées *a priori* et le dédain de l'expérienceont parfois caractérisé les produits de cette école, comme la subtilité extrême des divisions logiques et une sorte de superstition pour le sens littéral de la terminologie a été, dans certains cas, le partage de l'école opposée. On résumerait les caractères contraires de ces deux écoles, conformément au jugement qu'on en porte en Italie, en disant que l'une a suivi et exagéré l'analyse, et que l'autre a connu davantage l'usage et l'abus de la synthèse. Ces deux écoles ont été chrétiennes. Elles ont associé la religion à la philosophie, mais elles n'ont pas renfermé cette alliance dans les mêmes bornes. Rosmini, tout en tenant compte des besoins religieux de son temps, et tout en se proposant de suivre une philosophie qui ne soit pas en désaccord avec la théologie, a cependant maintenu la distinction de leurs domaines respectifs. L'accord de la raison et de la religion est sans doute chez lui un sentiment et une idée ; il tient à la fois à son caractère, à sa condition et à son système ; il se mêle tantôt sciemment et tantôt à son insu à la solution des problèmes fondamentaux de la philosophie ; mais, sentiment ou idée, disposition immédiate de son âme ou produit de la réflexion, cet accord n'est jamais acheté par un sacrifice calculé de la raison à l'autorité. Il y a, il est vrai, des points importants du système rosminien sur lesquels il exerce une influence fâcheuse ; mais, en général, et particulièrement dans le problème capital de la connaissance. Rosmini est tellement rationaliste qu'il aspire, ainsi que nous l'avons dit, à être le continuateur de Kant.

Gioberti, au contraire, se présente sous un autre aspect. Il ne veut pas seulement unir la religion à la philosophie, il veut les amalgamer et presque les identifier ; il cherche une religion philosophique et une philosophie religieuse. C'est ce que nous savons déjà et ce que l'on verra mieux dans la suite. Aussi, place-t-il dans l'esprit une faculté exprès pour

la connaissance du surnaturel à côté et au-dessus de la raison, puissance qui a pour objet les idées. L'idée elle-même et l'Être qu'elle manifeste deviennent dans sa pensée et dans le but qu'il se propose l'unité de l'intelligible et de l'incompréhensible, du naturel et du surnaturel.

Cette modification de l'idéalisme avait un double effet : d'une part, elle resserrait les liens de cette philosophie avec le catholicisme et l'Église ; d'un autre côté, elle le mettait en pleine opposition avec l'esprit moderne et toute la philosophie depuis Descartes jusqu'à Kant, Reid et Condillac. C'en aurait été assez sans doute pour rendre cette doctrine odieuse dans tout autre pays ; mais dans une nation, au centre de laquelle le clergé gouvernait un État de quelque importance, qui comptait le pape parmi ses souverains, et dont toutes les provinces et tous les princes étaient soumis à l'influence ouverte ou cachée des corporations religieuses et des prêtres, cette opposition à la philosophie moderne pouvait paraître à Gioberti une bonne tactique, car elle pouvait ouvrir les rangs du clergé à sa doctrine et y faire pénétrer l'amour de la patrie et le désir de sa grandeur avec l'alliance intime de la philosophie et de la religion. Il semble, en effet, que Gioberti ait épousé les passions du clergé contre l'esprit moderne pour mieux le séduire et le gagner à ses idées ; il semble qu'il lui ait dit : Vous avez tort de vous défier de la pensée, la vraie philosophie est essentiellement catholique, et l'indépendance et l'unité de l'Italie ne doivent point vous faire peur. Car l'Italie est catholique par son esprit comme par son cœur. Vous devez aider à sa reconstitution, car sa puissance sera la vôtre.

Voilà enfin le point duquel dépend la dernière et peut-être la plus grande différence qui existe entre l'école de Gioberti et celle de Rosmini. Le philosophe de Roveredo est libéral, mais son libéralisme ne dépasse pas la portée des idées générales et les bornes de la théorie. Sa Philosophie du droit contient un idéal de gouvernement où l'on trouve la condamnation évidente de la monarchie absolue et la justification explicite du régime constitutionnel ; mais sa pensée ne descend guère de la région des idées dans celle de la politique ; son point de vue est généralement abstrait et théorique. Ce ne fut que vers la fin de sa vie qu'il en sortit, et lorsque le mouvement produit par Gioberti avait déjà changé la face

de l'Italie. Car les *Cinq plaies de l'Eglise* et la *Constitution suivant la justice sociale* ne furent publiées qu'en 1848, c'est-à-dire cinq ans après la *Primauté*.

L'école de Gioberti a donc été beaucoup plus pratique et nationale que celle de Rosmini. Se proposant avant tout pour but la régénération politique de la Péninsule, elle a considéré la philosophie et la religion comme des manifestations de l'esprit de la patrie qu'il fallait diriger vers le but multiple de l'indépendance de la liberté et de l'unité. Dans la réalité concrète de ses aspirations et de ses efforts, et sur les traces de son chef, elle a associé l'histoire à la philosophie comme la philosophie et la religion à la politique. Elle a vu dans les anciens guelfes les précurseurs de ses tendances, les fondateurs de ses traditions, les vrais pères de la civilisation italienne et presque les prophètes de son avenir. Elle a condamné dans les anciens gibelins les représentants des tendances et des principes contraires. Gioberti les a positivement accusés d'avoir causé presque tous les malheurs de l'Italie, tandis qu'il a attribué aux guelfes ce qu'il y a de plus glorieux et de plus national dans son histoire. Unissant sous le même point de vue les annales de la science et de la politique, il a cru apercevoir entre les réalistes et les nominalistes des rapports semblables à ceux par lesquels s'opposent entre eux les guelfes et les gibelins, de sorte que le nominalisme qui nie la réalité du vrai et de l'idéal, fondement de la métaphysique et de la religion, est pour lui une espèce de parti gibelin dans la science qui doit être religieuse et idéaliste, et le réalisme ou l'ontologisme est, dans le même ordre d'idées, et suivant les mêmes analogies, une espèce de système guelfe armé pour la défense des principes religieux et philosophiques.

Établir et répandre en Italie l'école dont nous venons d'indiquer les principaux rapports de ressemblance et de différence avec celle de Rosmini, la diriger, la fortifier, la défendre par la publication de nombreux écrits et par une correspondance active avec ses amis, suivre au milieu de ce travail multiple et incessant les événements de l'Europe et les symptômes du réveil national, travailler à accélérer ce moment tant désiré, voilà les objets qui ont occupé Gioberti pendant les années qu'il a passées dans l'exil, entre 1840 et 1848.

Il nous reste maintenant à passer en revue les actes les plus importants des dernières années de sa vie.

III

1848 — 1849

Nous ne nous étendrons pas beaucoup sur les deux dernières périodes de la vie de Gioberti. La première, malgré sa brièveté, est sans aucun doute la plus importante de toutes et la plus remplie au point de vue de la politique. Mais précisément pour cette raison, elle appartient plutôt à l'histoire qu'à la biographie, car, pendant les années 1848 et 1849, le philosophe de Turin est entièrement absorbé par les affaires, et la part qu'il y prend est si grande et si essentielle que sans son nom, ses actes, sa pensée et son éloquence, la marche des événements et le sens historique de ces deux années mémorables seraient vraiment une énigme.

Une simple énumération de ces événements nous suffira pour rappeler à la mémoire du lecteur les rapports qui les rattachent aux idées de Gioberti. Les premières réformes de Pie IX, l'enthousiasme qu'elles réveillèrent dans toute l'Italie, les constitutions octroyées par les princes italiens et par le chef des États de l'Église lui-même, l'insurrection des Milanais contre l'Autriche, la conduite magnanime de Charles-Albert et du Piémont en cette circonstance, le concours des peuples et des princes de la Péninsule à la guerre de l'indépendance, la bénédiction accordée par le souverain pontife aux drapeaux destinés à cette grande entreprise : tels sont les faits les plus saillants dans lesquels apparaissait aux yeux des plus défiants la réalisation exacte des idées de Gioberti au moment où la faveur populaire l'invitait de toutes parts à rentrer en Italie.

Qui aurait pu méconnaître dans l'ensemble de ces faits les traits essentiels du tableau idéal tracé par Gioberti dans *la Primauté*, retouché dans les *Prolégomènes*, préparé par la *Théorie du surnaturel* et par l'*Introduction* ? Qu'y manquait-

il pour que la copie fût en tout semblable au modèle? Les forces abattues de la vieille Italie ne semblaient-elles pas se relever dans l'ordre et suivant les règles qu'il leur avait assignés? Il avait désiré l'union des peuples et des princes, du clergé et des laïques, de l'État et de l'Église; il avait voulu le réveil de l'esprit national par le concours de la religion, de la philosophie et du patriotisme, et il voyait tout cela; les Italiens se préparaient au combat et célébraient des fêtes nationales en chantant des hymnes à Pie IX; ils mêlaient dans leurs acclamations le nom d'un pontife qu'on croyait libéral à ceux d'un roi patriote et d'un prêtre philosophe.

Certes, les noms de Charles-Albert et de Gioberti resteront unis dans l'histoire comme dans la reconnaissance de l'Italie. L'exil volontaire dans lequel l'un et l'autre ont fini leurs jours, après avoir été trahis par les événemens, témoigne hautement de la force de leurs sentimens, de la sincérité de leurs intentions et de la beauté de leur âme. Ils n'ont pas voulu assister au triste retour de la servitude nationale, eux qui en avaient rêvé la destruction, et qui avaient fondé sur cette espérance leur bonheur et leur gloire; ils sont morts fidèles à leur idée et leur idée a grandi par l'exemple de leur vertu. Singulier concours de circonstances et bien digne d'attention, qu'il se soit trouvé en même temps et dans le même pays un roi mystique et patriote comme Charles-Albert, et un philosophe religieux et national comme Gioberti! Dans des conditions profondément différentes et avec des facultés intellectuelles si dissemblables, ces deux hommes, Piémontais l'un et l'autre, ont cependant des traits qui les rapprochent aux yeux de ceux qui cherchent dans les faits moraux les causes les plus sérieuses des événements humains; et ces traits nous semblent surtout la force du caractère, la poésie et la religion du patriotisme. Ces qualités se manifestent bien diversement sans doute dans l'homme qui règne sur un peuple et conduit des armées et dans celui qui médite dans la solitude, et écrit des livres; mais voici une anecdote qui prouve que le roi Charles-Albert était idéaliste à sa manière et que son patriotisme s'annonçait par des symboles, comme celui de Gioberti s'exprimait par l'éloquence et la philosophie. Dans un temps où le Piémont était encore une monarchie absolue, et rien n'annon-

çait comme imminents les changements politiques dont l'Italie devait être le théâtre, Charles-Albert fit frapper une médaille où était représenté un lion en repos avec une étoile au-dessus de la tête, une épée entre ses griffes et ces mots : *J'attends mon astre* !

Rappelons rapidement la part prise par Gioberti aux événements de 1848 et de 1849.

Son retour en Italie fut un triomphe, et les voyages qu'il entreprit dans les différentes parties de la Péninsule pour y entretenir le mouvement national, le modérer ou le diriger selon les occasions furent des ovations continuelles. Partout sa voix éloquente se fit entendre, et partout elle fut applaudie avec enthousiasme. Les autorités gouvernementales, les municipalités, les universités, le clergé, toutes les classes de citoyens rivalisaient de zèle pour le fêter et l'honorer. Nous ne nous arrêterons pas à décrire ces démonstrations ni à relever ce qu'elles avaient d'exagéré à une époque où l'exaltation et le lyrisme étaient habituels. Arrêtons-nous plutôt, pour quelques instants, sur les actes politiques de Gioberti. L'accueil favorable qu'il avait reçu au camp du roi Charles-Albert et au Vatican lui ouvrait la carrière des fonctions publiques, à Rome peut-être aussi bien qu'à Turin. Mais ses rapports avec le Piémont d'où il était originaire et l'importance de cet État dans le mouvement qui venait d'éclater le désignaient naturellement à son choix.

Lorsque Gioberti fut appelé à faire partie du cabinet Casati, composé dans le sens d'une fusion entre le royaume Lombardo-Vénitien et le Piémont, un armistice venait d'être signé à Milan entre Charles-Albert et le général autrichien, et une médiation avait été proposée par la France et l'Angleterre pour la conclusion ultérieure de la paix.

Dans cette circonstance, Gioberti accompagna le président du conseil à Vigevano pour déclarer au roi que le ministère considérait l'armistice comme une simple convention militaire. C'est à peu près le seul acte remarquable qui signala son passage aux affaires dans ce cabinet éphémère. Gioberti y fut d'abord ministre sans portefeuille ; ensuite ministre de l'instruction publique pour quelques jours ; il se retira avec ses collègues, dont la démission collective fut motivée par l'armistice. Ce fut alors que, subissant à la fois la pression des événements et l'empire de ses idées, impatient de re-

cueillir un résultat positif d'une révolution jusqu'alors incertaine, malgré ce qu'elle avait d'honorable pour l'Italie, il s'efforça de dominer les partis et de s'assurer la direction du mouvement national. C'est, à notre avis, cette noble ambition qui, jointe à son caractère et aux circonstances, domine et explique les différentes phases de la conduite de Gioberti: ses oscillations, ses décisions précipitées, ses retours trop brusques, ses évolutions nombreuses pour se rapprocher ou s'éloigner des partis opposés, ses alliances avec les démocrates, ses caresses au clergé, ses colères contre les réactionnaires et ceux qu'il appelait les *municipaux*, son adhésion apparente et son opposition réelle aux projets républicains des triumvirs toscans et romains, sa confiance finale dans la démocratie guidée à l'accomplissement des destinées nationales par un prince loyal et courageux. Ces aspects multiples, ces changements fréquents d'une carrière politique à la fois si courte et si pleine, peuvent sans doute s'appeler des contradictions et être l'objet d'une critique minutieuse. Nous savons très-bien que la politique active se compose de faits, et de faits nombreux et individuels dont chacun a son importance et ses suites, et nous ne nions pas que les actes politiques de Gioberti n'eussent dû être souvent plus calculés et plus cohérents; mais ces contradictions et ces changements n'étaient pas ceux d'un esprit vulgaire, et ils ne s'expliquent même pas seulement par l'impétuosité de son grand cœur et l'impatience de ses désirs; car il est impossible de ne pas y voir aussi l'effort sincère et multiple d'un homme qui se mesure, en s'aidant de toutes les ressources de son talent et de sa volonté, avec les forces indisciplinées d'une révolution que les éléments les plus hétérogènes divisaient et poussaient en tous sens. Gioberti savait que la révolution italienne de 1848 était en grande partie son ouvrage; il ne pouvait ignorer que son nom dominait au-dessus de tous ceux que le peuple entourait de sa faveur; est il étonnant qu'il se soit efforcé de faire prévaloir ses idées avec une ardeur qui aurait été tyrannique ou téméraire chez tout autre? Nous ne prétendons pas le justifier en tout; mais il nous semble que les conditions de l'Italie d'alors sont une grande excuse pour sa conduite.

Du reste les faits serviront de guide et de contrôle à notre jugement. Après la chute du ministère Casati, il fit opposi-

tion au ministère successivement dirigé par MM. Alfiéri et Perrone, se rapprocha de la gauche, et, profitant de l'autorité dont il jouissait dans la Chambre, dont il était aussi président, il contribua à la chute du cabinet. Cet événement le désignait naturellement à la couronne comme président du nouveau ministère, et il le fut en effet. Il choisit ses collègues dans le parti démocratique : Rattazzi, Sineo, Tecchio, Cadorna en tirent partie, et ce cabinet dut à son origine le nom de ministère démocratique. Le programme du 16 décembre 1848 vint cependant rassurer le pays sur ses intentions ; car Gioberti, fidèle aux principes de toute sa vie, s'y déclarait partisan d'un progrès sans violence et conforme au développement régulier de la constitution.

Cependant les événements marchaient avec rapidité, et deux questions d'une importance capitale dominaient les agitations, les menaces et les dangers dont se composait alors la condition difficile de l'Italie, nous voulons dire les rapports avec l'Autriche et les progrès de la démagogie à l'intérieur. Quant à la première question, on sait déjà que Gioberti en voulait la solution par une guerre nationale et une ligue des princes et des peuples italiens. Aussi n'avait-il accepté l'armistice que comme une nécessité temporaire et s'était-il montré peu favorable à la médiation de la France et de l'Angleterre. Son mot d'ordre était celui de Charles-Albert : « L'Italia farà da se. » Mais il est évident que la condition préalable de cette politique était cette modération et cette concorde que lui-même et Cesar Balbo avaient tant de fois recommandée. Si les princes devaient concourir à la guerre de l'indépendance, il ne fallait pas les effrayer par les agitations de la place publique et les menaces démagogiques ; s'il fallait que toutes les forces de l'Italie se réunissent dans un but commun, il ne fallait pas les diviser par des projets et des mouvements politiques propres à semer la défiance et provoquer la réaction. C'est cependant ce qui eut lieu en Toscane et à Rome. La fuite du pape et du grand-duc de leurs États respectifs, les dictatures au moins inopportunes de Mazzini, de Montanelli et de Guerrazzi rendaient irréparable la division déjà commencée. Les difficultés étaient immenses ; les efforts de Gioberti ne pouvaient en triompher ; mais si les idées justes avaient suffi à changer une situation politique si compliquée et si périlleuse, celles

du philosophe de Turin auraient eu certainement le succès qu'elles méritaient. Voici en résumé ce qu'il fit en cette circonstance : « Il expédia un ambassadeur au souverain « pontife, retiré à Gaëte, pour lui offrir l'appui du gouver- « nement sarde et prévenir ainsi une intervention étrangère ; « il négocia à Naples pour attirer le roi Ferdinand dans la « ligue italienne ; il négocia avec le gouvernement provisoire « de Sicile ; il négocia avec la Hongrie pour arrêter d'un « commun accord une opération militaire et politique contre « la Croatie ; de cette manière la flottille sarde, alors mouillée « à Ancone, devenait l'anneau de jonction entre Ancone, « Venise et Turin, et on établissait ainsi en Hongrie et en « Italie les bases simultanées d'opération des deux armées « alliées contre l'Autriche. Le revirement inopiné de la ma- « jorité de ses collègues du ministère vint éventer tous ces « beaux projets. Dans son programme du 16 décembre 1848, « qui avait été approuvé par le cabinet entier, M. Gioberti « avait posé le principe d'intervention des gouvernements « italiens dans les autres Etats d'Italie. Il avait élevé à l'état « de droit et de devoir la nécessité nationale de pourvoir à « l'arrangement de toute affaire italienne par l'action des « gouvernements indigènes. C'est précisément cette même « politique que M. de Cavour sut si bien développer huit « ans après au congrès de Paris ; car on peut dire de la po- « litique de M. Gioberti ce que lord Castelreagh disait de « celle de Pitt, qu'elle triompha sur sa tombe. »

« L'occasion d'appliquer cette politique survint en février « 1849, à l'époque des troubles démagogiques de Livourne et « de Florence. M. Gioberti proposa l'expédition d'une armée « piémontaise, en Toscane. Ce projet fut repoussé par ses « collègues, qui le laissèrent se débattre seul avec une « Chambre hostile à toute restauration de princes italiens, « quels qu'ils fussent.

« ... La défaite de Novare » ajoute l'auteur de l'écrit que nous citons, « eut lieu le jour où Gioberti fut abandonné par « le cabinet qu'il présidait. Cet homme qui, jusqu'à ce jour- « là, soit dans l'opposition, soit au gouvernement, avait « toujours paru au-dessous de lui, s'éleva tout à coup et « devint tout à fait digne de la considération qu'il s'était « acquise par ses écrits. Le projet de l'expédition de Tos- « cane était un coup de génie capable de changer les con-

« ditions du Piémont vis-à-vis de l'Autriche, et de procurer
« un immense avantage à la cause nationale. Les préparatifs
« de la guerre auraient été faits avec plus de lenteur, et par
« conséquent auraient été plus efficaces ; on n'aurait pas ou-
« vert les hostilités immédiatement, mais plus tard, par
« conséquent avec plus de probabilité de succès. D'autre
« part, les puissances médiatrices auraient trouvé dans l'ac-
« complissement de cette intervention de nouveaux et puis-
« sants arguments pour soutenir la cause du Piémont et
« forcer l'Autriche à abandonner ses prétentions. Après l'in-
« tervention en Toscane, la défaite de Novare n'était plus
« possible. L'Italie échappait à ce désastre, le flot montant
« de la réaction s'arrêtait à mi-chemin. L'invasion autri-
« chienne en Toscane ne pouvait plus avoir lieu. Qu'on
« ajoute les bonnes dispositions de la France et de la Grande-
« Bretagne : le ministre plénipotentiaire de cette dernière
« puissance surtout, après en avoir référé à son gouverne-
« nement, qui avait répondu favorablement, poussait vive-
« ment à l'entreprise, promettant tout appui pour en aider
« l'exécution et en tirer les effets qu'on s'en promettait (1). »
(*Une page d'histoire du Gouvernement représentatif en Piémont*, par M. Louis Chiala ; Turin et Paris, 1858, de page 176 à 179.)

Ne pouvant faire accepter sa politique ni de ses collègues ni du roi, Gioberti fut contraint de donner sa démission. Ce fut un moment bien douloureux pour son patriotisme et pour son amour-propre. Il était le seul qui voyait clairement la situation et qui était capable de la dominer par son talent, et cependant il était condamné à l'impuissance. Brouillé avec Pinelli, son ancien ami, et avec les conservateurs qui lui reprochaient son alliance récente avec les démocrates, abandonné des démocrates indisposés contre lui à cause de ses projets de restauration, froidement accueilli par la chambre lorsqu'il voulut donner des explications sur sa démission et les motifs qui l'avaient amenée, il eut au moins la satisfac-

(1) Voir à ce sujet l'*Histoire de la diplomatie européenne en Italie depuis* 1814 *jusqu'en* 1861, par M. Nicomède Bianchi, 3e volume ; Turin, 1867, page 82 et suivantes. On y verra la preuve que la politique proposée par Gioberti au Piémont était conforme aux conseils que l'Angleterre et la France avaient donnés plusieurs fois au gouvernement de ce royaume dans les phases antérieures de la révolution italienne.

tion de voir ses idées approuvées par le comte Cavour, alors simple rédacteur du *Risorgimento*. (Voir la Biographie de M. Cavour, par Roger Bonghi; Turin, chez Pomba, 1861, page 73.)

Après la chute du ministère Gioberti, la guerre devint inévitable. Le parti démocratique et le roi étaient d'accord pour la désirer, le ministère ne s'occupa plus que d'en hâter le jour, et Gioberti qui, dans l'intervalle, n'avait cessé de faire opposition à ses anciens collègues et à leur chef, M. Rattazzi, se mit à prêcher la concorde et à en donner l'exemple dès qu'elle eut éclaté. On en connaît le résultat, et l'on devine quelle dut être la douleur de Gioberti en l'apprenant. Après la journée de Novare (23 mars 1849), de tout l'édifice chancelant qu'il avait contribué à élever, il ne restait plus que le Statut piémontais avec les espérances dont il conservait le germe.

C'était à d'autres de sauver ce palladium de la liberté italienne, et d'en faire sortir, par de puissantes alliances et une politique admirable, l'indépendance et l'unité de l'Italie.

IV

1849 — 1852

Quant à Gioberti, après avoir été nommé ministre sans portefeuille dans le premier cabinet du règne de Victor-Emmanuel, il partit bientôt pour Paris avec la mission d'obtenir l'appui de la France dans les négociations qui avaient lieu pour la conclusion de la paix et pour l'arrangement des affaires de la Péninsule. Mais il s'aperçut bientôt que ses efforts étaient inutiles, et que ses fonctions n'étaient peut-être qu'un prétexte pour l'éloigner du Piémont. Renonçant dès lors à la vie politique et se condamnant volontairement à l'exil, il vécut à Paris pendant un peu plus de trois ans, occupé à réfléchir sur les causes qui avaient fait avorter ses plans et produit ses illusions. Le livre de *De la rénovation*

politique de l'Italie fut le produit de ces réflexions. Ce vrage fut son testament et sa prophétie ; car il fut le d qu'il écrivit, et on y trouve, avec l'expression nouvelle politique corrigée et perfectionnée par l'expérience, d gements si déterminés et en général si vrais sur les hor les partis et les événements, des prévisions si justes conseils si sages, que ce livre est devenu et est e aujourd'hui le plus utile et le plus populaire des éc Gioberti.

Par ce livre, son esprit a continué son assistance à l' après s'être retiré de la terre. Répandu dans le public dité par les hommes d'État, cité par les journaux e les discours parlementaires, il a été un grand enseign politique. Il a montré combien la pensée multiplie se sources dans l'œuvre difficile de la régénération et du grès des peuples; combien surtout elle croît en force influence lorsqu'elle est accompagnée par la bonne fo vertu. Car c'est son devoir de se corriger si elle se tr de se conformer à l'expérience si elle lui devient cont et de se maintenir néanmoins fidèle aux principes de l son et aux lois de la conscience. Voilà précisément u principales causes qui ont produit le succès considéra livre de Gioberti. *La Rénovation politique* est une éminemment pratique et féconde, parce qu'elle es cère, parce qu'elle met à profit les leçons de l'expéri parce que, à part certaines exceptions par lesquelles teur a payé son tribut aux passions humaines, ell largement libérale envers les hommes, juste pour le voir et le mérite, sévère pour l'ignorance et l'err Dans cet ouvrage, Gioberti abandonne son dessein pri de reconstituer l'Italie sous la direction du pontificat, e confie la mission au Piémont et à ses princes. L'hégém piémontaise substituée à l'hégémonie romaine, voilà en mots le changement opéré dans ses idées politiques, co mément aux enseignements de l'expérience et aux ma tations de l'esprit public. Mais ces mots renferment to nouveau plan de révolution, et se rattachent à des prin dont l'expression théorique est dans les œuvres posth de Gioberti. Car ils signifient : séparation de l'État l'Église, indépendance et suprématie de l'esprit laïque la raison humaine dans les choses politiques, restrictio

l'idée religieuse exagérée d'abord et identifiée avec le génie et le progrès national, et son renvoi à la sphère de la conscience et de la moralité. Ils veulent dire que la liberté politique, la liberté de conscience, la liberté de la presse et toutes celles qui sont consacrées par le Statut piémontais devenu aujourd'hui la constitution du royaume d'Italie, devaient être la base du nouveau mouvement national; qu'en un mot, la liberté établie en Piémont devait servir à développer et à organiser les forces les plus pures et les plus vigoureuses de la nation sur le terrain où elle pouvait les protéger et les féconder de son souffle vivifiant; que cette même liberté, maintenant dans les cœurs l'idée déjà puissante de la nationalité, conduirait, quand l'occasion se présenterait, à l'indépendance et à l'unité. Voilà ce que Gioberti a enseigné à l'Italie du fond du tombeau où il est descendu peu de temps après la publication de ce livre mémorable; parmi les jugements et les encouragements qu'il renferme à l'adresse des hommes politiques dont l'Italie pouvait espérer son salut, les Italiens citent avec admiration celui qui regarde le comte de Cavour. Gioberti a deviné son génie et l'a signalé au choix du prince et à l'attente du pays.

Gioberti mourut le 26 octobre 1852. Sur le lit où il avait expiré, on trouva les *Fiancés*, de Manzoni, et l'*Imitation de Jésus-Christ*; ces deux livres, qui consolèrent probablement sa dernière heure, semblent avoir été là pour attester son attachement invariable au christianisme et à la patrie.

Le rapport du caractère et des circonstances biographiques avec les doctrines des philosophes nous paraît si important, qu'un rapprochement entre Gioberti et Rosmini, fait de ce point de vue, ne nous semble pas inutile à l'intelligence de leurs systèmes et à la suite des idées qu'il nous reste à exposer.

Né quatre ans après Rosmini, Gioberti en a été le contemporain, l'émule et l'adversaire. Comme lui, il a été prêtre et catholique ; il a aimé avec passion la métaphysique et il est devenu philosophe. Mais à côté de ces ressemblances, quelle différence profonde entre leurs conditions sociales, les circonstances qui ont accompagné leurs premiers pas dans la vie, et surtout les qualités de leur intelligence et de leur caractère ! Le berceau de Rosmini a été entouré d'aisance, et son enfance s'est jouée parmi les fleurs dans une maison aristocratique. Né dans une famille pauvre, orphelin dès son adolescence, Gioberti a connu de bonne heure les atteintes de l'adversité et s'est préparé par la gêne aux épreuves d'une existence qui a toujours été bornée aux ressources de sa plume, s'est écoulée presque entièrement dans l'exil et n'a été, pour ainsi dire, qu'un acte perpétuel d'abnégation. Ces circonstances prédisposaient Gioberti aux sentiments démocratiques, tandis que Rosmini avait hérité de sa famille un attachement à l'aristocratie territoriale qui ne disparut jamais complétement de ses ouvrages et de son âme, malgré les sentiments évangéliques qui lui servaient de contre-poids. A ces contrastes, dus à la fortune plutôt qu'à la nature, s'ajoutaient ceux de l'intelligence et du caractère. En effet, Gioberti était né avec une imagination vive et un cœur ardent ; son jugement était prompt, sa méditation rapide plus encore que profonde, ou, si l'on veut, intuitive dans sa profondeur. Il sentait en artiste et concevait en philosophe ; son style porte encore l'empreinte harmonieuse de ces facultés réunies. Comme ce penseur dont Platon nous trace quelque part le portrait, il était sensible aux vestiges du vrai et du beau répandus dans le monde aussi bien qu'à l'idée elle-même de ces grands objets ; il voyait dans l'idéal la plus grande des réalités ; mais il ne cherchait pas moins l'image de l'idée dans le réel, et, quand il ne l'y trouvait pas, son génie la ravissant, pour ainsi dire, aux régions de la pensée pure, la faisait descendre dans les choses et parmi les hommes qui l'entouraient. Il aimait donc particulièrement l'intelligible dans son rapport avec le sensible ; il se plaisait à le revêtir des formes de l'éloquence et à l'orner de tous les attraits qui en font paraître la grandeur et la beauté, qui le rendent admirable et séduisant. Il est évident qu'un tel homme devait donner à sa pensée et à ses écrits une

direction pratique; on dirait même qu'il n'a tant insisté sur la réalité absolue de l'idéal que pour mieux assurer l'efficacité de celui qu'il proposait en politique à ses contemporains.

Rosmini, au contraire, n'a guère contemplé l'idéal que dans les régions de la vérité abstraite et de la science. Son génie incliné à la méditation solitaire et aux recherches psychologiques avait besoin de monter méthodiquement les degrés hiérarchiques de la réflexion et de la déduction; l'analyse était le trait dominant de son intelligence et l'instrument le plus habituel de sa pensée, à tel point que les faits et les idées sont parfois creusés et séparés dans ses livres par un travail si minutieux et si subtil, que les rapports ne s'y rétablissent et l'ensemble ne s'y recompose qu'avec peine et sous l'effort laborieux d'une synthèse imparfaite. C'est là un défaut que presque tout le monde, en Italie, s'accorde à lui reprocher.

Se plaisant beaucoup à la division, à la classification des matières, et à la réduction systématique des objets à leur principe, il a sans doute cherché aussi avant tout dans l'idéal l'ordre et l'unité du vrai; nous avons même montré qu'il n'a pas ignoré les aspects ni négligé les rapports dont l'intuition et l'usage ont été le mérite spécial de Gioberti; mais ces aspects et ces rapports, qui unissent l'intelligible au sensible et transforment le vrai en type pratique et en beauté, ne dominent ni dans l'âme ni dans les écrits du philosophe de Roveredo. L'observation intérieure et le raisonnement abstrait ont été l'exercice constant et la passion de toute sa vie; Gioberti, au contraire, semble n'avoir observé et médité que pour composer ces tableaux étonnants ou étranges, suivant le point de vue duquel on les envisage, où l'Italie a contemplé l'idéal de son être et de ses facultés, et a puisé le courage et l'espérance avec le sentiment de ce qu'elle pouvait et de ce qu'elle devait être. Rosmini a donc été, avant tout, un observateur et un dialecticien, et Gioberti un écrivain et un artiste dans le sens le plus élevé du mot, et avec la conscience philosophique du système dont relevaient son art et son éloquence. L'un a fondé l'idéalisme, l'autre l'a modifié ou a voulu le modifier de manière à le rendre plus efficace et plus pratique, et, s'employant lui-même à l'appliquer, l'a fait pénétrer dans la vie nationale. Avec Rosmini, le prin-

cipe du système n'avait guère dépassé les bornes de la science; avec Gioberti il est entré dans l'âme du pays; il en a remué profondément les instincts, excité l'enthousiasme et hâté la régénération.

On ne comprendra pas moins que Rosmini, avec ses habitudes méthodiques et entièrement scientifiques, mesuré dans ses sentiments, régulier dans ses procédés intellectuels, incliné à l'amour de l'autorité et de l'ordre par la nature et l'éducation, n'ait pas varié son système ou du moins se soit efforcé, autant que possible, d'y demeurer fidèle et d'en cacher les oscillations et les écarts. L'activité de tout son esprit, le travail de toute sa vie se déroulent avec la régularité d'un syllogisme et la marche systématique de ces Sommes de saint Thomas qu'il a si longuement étudiées; et cela est si vrai que dans sa jeunesse et dans ses premiers écrits apparaissent déjà les germes et jusqu'aux titres des livres qu'il composera dans l'âge mûr. Chacun vient, pour ainsi dire, à point et à l'heure prévue, se ranger dans le cadre qui doit les comprendre tous et qui est tracé d'avance. Sans la mort, qui dérange tant de projets et arrête tant d'idées, il aurait certainement achevé de le remplir, et rien ne serait plus régulier et plus complet.

Je vois au contraire dans le œuvres de Gioberti, je surprends dans la Correspondance et dans les Notes biographiques qu'y a ajoutées son honorable disciple, M. Massari, la preuve d'habitudes bien différentes; et cette diversité tient à sa manière particulière de sentir la vérité et de s'intéresser à la vie. Car, non-seulement il préfère dans l'étude de la vérité cette partie qu'on peut appeler proprement l'idéal, à cause de sa perfection et de sa beauté; non-seulement il excelle à la décrire et à la représenter en vrai platonicien, mais il en détermine et en médite les rapports avec le présent; il en devine et en prépare l'influence sur l'avenir. Patriote, catholique, philosophe et grand écrivain, il voit dans le catholicisme et dans l'idéalisme la religion et la philosophie de son pays et retrouve l'influence, tantôt de l'un et tantôt de l'autre, dans presque tous les grands poëtes et les grands écrivains de l'Italie. Réciproquement, il aime dans son pays le siége principal de la religion catholique, l'héritier le plus naturel et le plus légitime des traditions chrétiennes et platoniciennes; il voit dans l'intelligence italienne

la fille aînée du génie grec et il aspire à l'honneur d'en ranimer le feu sacré.

L'unité de tous ces éléments est sans doute un phénomène de son intelligence, mais avant tout c'est, croyons-nous, un besoin et un instinct de son âme, de sorte que la forme dans laquelle leur harmonie se produit dans ses idées ne dépend pas uniquement de l'examen de leurs rapports rationnels et de leurs exigences générales, mais encore, et bien plus peut-être, de la possibilité de leur réalisation dans le présent ou dans l'avenir de l'Italie. Aussi, ses sentiments changent jusqu'à un certain point avec les circonstances les plus solennelles de sa vie, et avec ses sentiments se modifient dans de certaines limites ses convictions. Et cela non par légèreté ou par calcul, mais sous l'empire d'une pensée qui cherche dans la vérité les fins pratiques, et qui tient compte des leçons de l'expérience pour la solution des grands problèmes philosophiques, et surtout de ceux qui regardent les rapports complexes et délicats de la raison et de la foi, de la liberté et de l'autorité, de l'État et de l'Église. Nous verrons que sur ces points cardinaux Gioberti a varié avec les événements dont il avait cherché la règle supérieure ; et, sans vouloir nous charger de défendre ou de justifier ici ce qui peut, à d'autres, paraître un défaut dans la vie de ce grand homme, nous disons, dès à présent, que cette variation s'explique par le désir ardent d'unir la spéculation à la pratique et la science à la vie, et par le progrès très-honorable d'un esprit qui, formé à l'école des platoniciens, n'a jamais séparé l'essence du vrai de celle du bien et du beau. Quand Gioberti s'est aperçu que la conception qu'il s'était faite de la science, de la société et de l'Église était démentie par les faits, et qu'au lieu du bien et du beau qu'il y avait vus, la force des choses, plus puissante que ses idées, produisait les effets contraires, il y a renoncé. Gioberti s'est formé, en effet, un double idéal dans la politique et dans la philosophie, on peut le dire en toute assurance. Mais il faut d'abord observer qu'il y a entre l'un et l'autre l'année 1849 et les douloureux mécomptes qui l'ont accompagnée et suivie. Ensuite, il faut dire aussi que, s'il a cessé dans les dernières années de sa vie d'être orthodoxe en tout et favorable au pouvoir temporel et à la suprématie italienne du pape, il est resté chrétien et sincèrement attaché à la mo-

narchie constitutionnelle et à la mission spirituelle de l'Égli De sorte que, d'un côté, il n'a abandonné de ses premiè idées que la partie dont les événements avaient mis en mière l'incohérence, et d'autre part il n'a cessé d'adme ce qui en faisait le fond le plus vrai et le plus utile. C donc un esprit éminemment perfectible que le sien ; il a rié, mais ses variations ont été fécondes. Les idées du mo âge et celles des temps modernes se combattaient, pour si dire, dans son âme comme dans celle de l'Italie ; il a pendant un certain temps en avoir trouvé l'harmonie, e en a fait son idéal, mais les événements ont marché, les çons de l'expérience sont venues, et dans la lutte qui s renouvelée, l'esprit moderne a enfin prédominé. Dans premiers livres de Gioberti, la théologie commandait à philosophie, et la raison se courbait sous l'empire d'une culté mystérieuse qu'il apppelait faculté du surnaturel ; d ceux qu'on a publiés après sa mort, la raison a recou toute son indépendance, la religion occupe une place d tincte et n'usurpe point un domaine étranger.

A ces différences dans l'ordre scientifique s'en joigne d'autres dans l'ordre pratique, qui ne dérivent pas moi de la diversité de leur condition et de leur caractère. Car philosophe de Turin, rapproché du peuple par sa naissan a été plus révolutionnaire, tandis que Rosmini, uni à l'ar tocratie par ses richesses et les traditions de sa famille, a infiniment plus conservateur, quoiqu'il soit peut-être pl juste de dire qu'ils ont été tous deux ennemis des consp rations et favorables dans des mesures diverses au mouve ment national tel que le parti constitutionnel l'a entendu e réglé. Ajoutons aussi que cette modération était chez l'u accompagnée de la timidité naturelle à l'homme qui parta geait son temps entre l'étude et les exercices pieux de la vi monastique, tandis que chez l'autre elle s'unissait à l'amou ardent de la liberté, à la force des convictions politiques au désir profond de les réaliser.

Il y avait aussi, et par conséquent, dans leur conduite, u opposition qui dépendait de part et d'autre d'un sentime différent de la dignité et du droit. Car Gioberti repouss avec dédain tout ce qui ressemblait à l'humiliation ou à l'i justice, et Rosmini trouvait facilement dans sa piété d raisons pour se résigner. Il y avait dans l'un plus de co

rage et dans l'autre plus d'humilité chrétienne; c'était là vertu des deux côtés, mais sous des aspects différents.

Passionnés l'un et l'autre pour la vérité, ils se sont attaqués et combattus avec ardeur; Gioberti y a mis presque de l'acharnement, Rosmini plus de mesure. Mais l'amour du bien et du pays a été assez puissant sur leur âme pour triompher de l'amour-propre et de la jalousie le jour où la patrie a réclamé la réunion sincère de leurs efforts et de leurs services.

Tous deux ont eu à combattre dans les jésuites des ennemis puissants et dangereux pour leur repos. Mais ici encore, dans cette lutte qui tenait aux intérêts les plus importants de la religion, de la science et de la civilisation, leurs moyens et leur tactique diffèrent profondément. Rosmini oppose ordre monastique à ordre monastique, et devient lui-même un chef de congrégation religieuse; son crédit auprès de plusieurs papes le protége et le couvre; ses adhérences dans la noblesse et le clergé le soutiennent; il combat, mais ses armes et ses escarmouches ne sortent guère du champ de la théologie, à tel point que ceux qui jugent sur les apparences l'ont pris quelquefois pour un ami de la célèbre Compagnie, et que certains folliculaires ont tenté, non sans quelque succès partiel, de le persuader au public.

Gioberti combat aussi les jésuites, mais à visage découvert, seul et sans secours. Il les flatte un moment dans son *Primato degli Italiani*, parce qu'il croit pouvoir s'en servir pour un grand but; mais quand il s'aperçoit qu'il n'y a rien à espérer d'eux, ni des pouvoirs étayés par leur ambition et leurs artifices, il leur déclare une guerre dont il n'y a d'autre exemple dans l'histoire que celle qui a rendu célèbre l'auteur des *Provinciales*.

Tel est le caractère, telles sont les qualités les plus remarquables de ces deux hommes éminents, dont les noms et les travaux sont associés dans l'histoire de la philosophie comme dans l'influence exercée par cette science sur la régénération de l'Italie.

CHAPITRE II.

SOMMAIRE. — Première doctrine de Gioberti. — Son idée de la philosophie. — Son point de vue national et catholique. — Sa méthode synthétique et ontologique. — Son dédain pour la méthode psychologique. — Théorie de la connaissance. — Facultés intellectuelles, leurs objets et leurs produits. — Intuition, réflexion, langage. — Double aspect intelligible et incompréhensible de l'idée. — Faculté de l'incompréhensible; ses objets : l'incompréhensible et le surnaturel. — Rapport de cette faculté avec les jugements synthétiques *a priori* admis par Kant. — Réflexion psychologique et réflexion ontologique. Leur rapport à l'être et à la science. — Construction de la *formule idéale* et unité synthétique de la connaissance. — Application de la formule à la question de la perception extérieure et rapport de cette question à celle de l'individuation et de la création. — Réduction, ordre et origine des idées. — Leur rapport à l'essence des choses. — Rapprochement entre Gioberti et Malebranche.

Nous ne croyons pas qu'il soit possible de juger équitablement et même de comprendre la doctrine de Gioberti sans la rattacher à sa vie et à ses actions.

Aussi quelques considérations biographiques viendront-elles nécessairement se mêler à ce que nous allons dire, touchant sa manière de définir la philosophie et d'en déterminer la méthode.

On se ferait une idée fausse de l'esprit de cet homme célèbre si on ne voyait en lui que les habitudes du métaphysicien, si on se le représentait uniquement occupé de problèmes philosophiques dans sa chambre de l'institution

Gaggia de Bruxelles, comme Descartes dans son poêle e Hollande, ou comme Kant à l'université de Kœnigsber Les ressemblances qui existent à cet égard entre lui et l grands métaphysiciens qui ont fondé et renouvelé la phil sophie moderne sont tout à fait superficielles. Gioberti s'occ pait certainement et surtout de philosophie, mais, dans manière de voir, elle devait, ainsi que nous l'avons déjà i diqué, s'identifier avec le génie du catholicisme et le gén de son pays. Ce point de vue particulier, duquel dépende l'originalité et l'influence comme les défauts de sa doctrin telle qu'elle est exposée dans les ouvrages publiés de so vivant, donne à sa pensée un caractère multiple et concr qui diffère essentiellement de celui de la spéculation pure Il s'ensuit aussi qu'il se sépare essentiellement des maître de la philosophie moderne, et notamment de Descartes et d Kant, par sa manière de considérer et d'aimer la science. L philosophe français et le philosophe allemand l'ont aimé uniquement pour elle-même et ont pensé pour l'humanité, sans aucune préoccupation pour l'état politique et social de leur pays, ou du moins avec si peu de préoccupation que leur œuvre sert de base à la philosophie de toutes les nations et qu'elle est la prémisse nécessaire de tout système rationnel et indépendant. Gioberti, au contraire, est avant tout un patriote qui pense pour son pays et pour son époque, car il est incontestable que ses formules se rattachent à l'idée d'identifier en un seul tout la théologie et la philosophie, pour trouver à la fois dans l'esprit religieux de son temps la pensée nationale et dans l'Église le point d'appui nécessaire à mettre en mouvement les forces engourdies de l'Italie et à leur rendre la vie et l'élan de la jeunesse. L'idée de la philosophie était donc pour lui l'idée de la civilisation catholique et italienne élevée à ses principes métaphysiques, et à sa formule la plus abstraite. Ceci étant admis (et nous le démontrerons mieux dans la suite), on comprendra que l'Italie devait être toujours présente à la pensée de l'émigré de Bruxelles, et avoir constamment une place dans son cœur et dans son imagination. On entendra aussi pourquoi on le voit, dans sa correspondance comme dans ses ouvrages, passer si fréquemment de la philosophie à la politique et à la religion, se faire tour à tour l'apôtre de la science, de la liberté et de la foi. C'est qu'en effet le patriote, le

prêtre et le philosophe ne faisaient qu'un dans son âme et dans sa vie comme dans ses écrits.

Sa correspondance est, à cet égard, un témoignage précieux et une source abondante d'observations intéressantes. La littérature, la philosophie, la politique en font constamment les frais ; elle est, pour ainsi dire, le commentaire perpétuel de ses livres, le reflet ou le germe de ses conceptions et de ses desseins; elle nous apprend les passions qui agitent son âme, les rapports fugitifs ou permanents qui les rattachent à l'état et aux événements de l'Europe, ses craintes, ses espérances, ses abattements et ses colères. Tantôt c'est une guerre européenne dont il croit voir les symptômes et reconnaître la menace imminente et à laquelle il faut se préparer; tantôt c'est l'impression produite dans son âme par un petit livre français d'une grande éloquence où respirent les sentiments réunis de la démocratie et de l'Évangile (1). Une autre fois nous le trouvons occupé à déclarer à Mazzini les différences qui le séparent de lui en politique, ou à expliquer à un de ses amis les raisons qui doivent lui faire préférer la monarchie tempérée à toute autre forme de gouvernement, ou, enfin, à éclairer le public sur les vraies intentions des libéraux italiens. Et dans ces circonstances, comme toujours, il est à la fois patriote et philosophe, et le patriotisme et la philosophie sont, dans sa pensée et plus encore dans son âme, une religion. L'école qu'il veut fonder n'est pas seulement philosophique, elle est avant tout politique. « Créer une école de liberté, écrivait-il de « Bruxelles à M. Mamiani en 1840, une école tempérée, mo« rale, religieuse, italienne, une école de civilisation aussi « éloignée des sentiments de la démagogie que de ceux du « despotisme, me paraît le seul moyen d'être utile à l'Italie, « et à cet effet la direction que vous proposez me semble « très-convenable. J'incline même à croire qu'il faudrait « laisser de côté les incertitudes relatives à la forme poli« tique et embrasser résolûment la cause de la monarchie « tempérée (*monarchia civile*) ; ce qui produirait deux grands « avantages : car, d'abord, il y aurait une séparation plus « grande entre nous et le parti exagéré dont la neutralité ou « l'amitié ne peuvent que nuire à nos intérêts, et ensuite nous

(1) *Les Paroles d'un croyant, de Lamennais.*

« pourrions gagner dans notre pays et même au dehors un
« grand nombre de partisans et peut-être de coopérateurs
« parmi les personnages les plus influents. Pour ce qui est
« de la religion, vous en inculquez sagement le respect,
« mais je voudrais, s'il était possible, aller encore plus loin
« et en faire un drapeau national (*insegna nazionale*). Je vou-
« drais l'identifier avec le génie de l'Italie et avec sa natio-
« nalité; je voudrais en faire une de ces idées mères, qui,
« du plus haut sommet de la pensée dominent l'esprit des
« hommes et toutes les parties de leur existence sociale. Je
« n'ignore pas combien l'entreprise est difficile aujourd'hui,
« attendu la force prépondérante et l'empire de l'opinion
« contraire; mais, comme les opinions qui règnent de notre
« temps sont pour la plupart faibles et sans nerf, je ne déses-
« pérerais pas du succès, si ceux qui vous ressemblent s'y
« appliquaient. A cette fin, il faudrait distinguer dans le
« catholicisme la croyance de l'institution et insister sur
« celle-ci; car que le catholicisme, même humainement
« considéré, soit la meilleure des institutions religieuses pos-
« sibles pour donner un corps à la morale et au théisme
« évangélique, la seule qui se rattache au passé, qui puisse
« se promettre un long avenir et aspirer raisonnablement à
« dilater son empire et à accroître la splendeur de son siége
« suprême, cela ne paraît pas trop difficile à persuader à
« ceux des incrédules chez lesquels la raison domine les
« préjugés et les passions. » (V. le second volume de la *Correspondance*, page 41 et 42.)

Cette idée fondamentale d'une identification de la politique et de la religion dans le génie de l'Italie et dans le plan de sa régénération se retrouve dans tous les ouvrages de Gioberti; visible ou cachée, elle en est le principe et le ressort commun, mais nous la trouvons exprimée avec une précision particulière dans la préface à l'*Introduction*. Dans ce discours, le catholicisme et la philosophie, la religion, l'Église et l'Italie sont tour à tour passés en revue, associés aux mêmes louanges et poussés vers un but commun. La rénovation de la vie nationale par la restauration des traditions guelfes et catholiques y est présentée et prêchée comme le seul moyen de salut qui reste à l'Italie. Il faut que le clergé vienne à l'Italie et que l'Italie puisse faire cause commune avec le clergé, et cette entente n'est possible

qu'avec une politique et une philosophie qui mettent en harmonie la pensée et l'intérêt laïque avec la pensée et l'intérêt religieux, disons mieux, les besoins de l'esprit national avec les exigences du catholicisme. Voilà certainement le fond de sa pensée. et je crois qu'on le reconnaîtra clairement dans les passages suivants : « Nous devrions nous persuader que la « fécondité de l'esprit dérive des mêmes causes qui produi« sent la grandeur politique d'une nation ; qu'un peuple « politiquement esclave ne peut pas être moralement libre, « ni penser par lui-même. La foi religieuse et la vigueur de « la pensée philosophique dépendent de la force de l'âme, « et avec cette force une nation n'est pas facilement sub« juguée et divisée par les barbares...... Je jugerai que l'I« talie est rachetée politiquement quand je la verrai en posses« sion d'une philosophie et d'une littérature qui lui ap« partiennent, quand je la verrai nouvellement affectionnée « à sa langue, à ses arts, à ses richesses intellectuelles, « catholique et fière de posséder le siége de la religion et « la gloire du pontificat chrétien.

« ...... L'Italie du moyen âge vit fleurir dans son sein « la liberté, le commerce, les arts, les lettres avec la puis« sance militaire et la gloire, tant qu'elle se prosterna de« vant le pouvoir spirituel de son *premier citoyen* ; quand « elle commença à le mépriser, elle devint esclave. Les an« ciens gibelins furent la cause principale de la misère de « l'Italie. Les gibelins modernes, sans le savoir et sans le « vouloir, continuent le même ouvrage. Et qu'on ne m'op« pose pas les défauts des hommes ; je ne regarde pas les « hommes mais les institutions : ceux-là changent et pas« sent ; celles-ci sont immortelles. Voulez-vous corriger ces « défauts ? Commencez par embrasser les institutions, par les « vénérer, par les protéger.....; faites que la vie morale, que la « vie de l'esprit circule de nouveau dans le grand corps de la « nation, et vous verrez les membres les plus nobles participer « au mouvement universel, croître en force et en beauté...... « Détrompéz-vous, c'est là l'unique voie qui mène à notre « rédemption. Le salut de l'Italie ne peut venir que de « Rome...... Mais savez-vous d'où dépend la puissance « de Rome, même dans les choses politiques ? De l'obéis« sance de ses enfants ; Crescentius, Arnaud de Brescia, « Nicolas de Lorenzo, François Baroncelli, Étienne Por-

« cari voulurent restaurer la puissance de Rome en rappe-
« lant à la vie une ombre de liberté païenne, et ils péri-
« rent..... Voulez-vous l'union de l'Italie, voulez-vous la
« soustraire aux calamités de la tyrannie intérieure et à l'i-
« gnominie du joug étranger ? Commencez par la délivrer
« du joug des préjugés, et par la réunir dans la profession
« et la foi sainte du vrai..... La vie, c'est-à-dire la liberté,
« la puissance, l'union, la civilisation d'un peuple dépendent
« de la force de son esprit, et cette force, dans l'individu
« comme dans l'État et la société universelle, a ses racines
« dans la religion. La rédemption de l'Italie, je le répète,
« doit naître principalement de cette foi dont le siége su-
« prême est à Rome. » (*Introduction à l'étude de la philosophie, préface.*)

L'idée arrêtée de fondre l'esprit national avec le génie catholique, pour demander la reconstitution de l'un à la vie qui restait à l'autre, s'alliait chez Gioberti, ainsi que nous l'avons dit, à l'idée non moins fixe d'identifier la *religion* avec la philosophie. Et cette autre fusion ne devait coûter aucun sacrifice à la sincérité de sa raison, car le système vers lequel il inclinait la favorisait particulièrement. Dès 1834 il déclarait que l'ontologie est la vraie philosophie, et que cette science cherche l'Etre sous ses dehors, c'est-à-dire Dieu et sa loi, sous les apparences cosmiques et humaines (p. 288 du premier volume de la *Correspondance*). Autrement, disait-il encore, la philosophie est une chose frivole, inutile à la vie, à la morale et à la pratique, inutile même au repos de notre entendement, qui ne saurait s'arrêter à la surface, ni être satisfait des choses qui passent. Et se conformant dans ses ouvrages à ces épanchements de l'amitié, il déclarait dans la préface de l'*Introduction*, le plus théorique de ses livres, que la vraie philosophie a pour but de retrouver le *Dieu de la science*, de réconcilier les esprits avec la religion, et qu'elle peut être définie *la restauration de l'idée divine dans la science.*

Il semblera sans doute que nous nous sommes trop arrêté à déterminer la condition personnelle de l'esprit de Gioberti au lieu de dégager immédiatement de ses écrits sa doctrine philosophique. Mais, si nous ne nous trompons grossièrement en prêtant aux autres et surtout aux libres penseurs et aux rationalistes les sentimens que nous avons éprouvés nous-

même en lisant les livres de cet homme éminent, la précaution que nous avons prise ne sera pas inutile. Combien de fois, en tombant sur les pages où Gioberti poursuit de ses invectives la philosophie moderne; vante les traditions catholiques de la science comme le seul salut de la raison; place l'Eglise au sommet de la civilisation et le pape à la tête de l'Italie, combien de fois nous nous sommes laissé emporter par notre aversion pour tout ce qui abaisse l'intelligence humaine et diminue injustement sa dignité et sa puissance! Sous l'influence de ce sentiment, nous avons été tenté de répéter avec M. Cousin ce jugement sévère : « M. Gioberti n'est pas philosophe (1) ». Cependant, après avoir réfléchi à l'influence exercée par ce grand esprit, à l'éloquence de ses livres, à la puissance de sa pensée, nous nous sommes convaincu qu'il s'est formé une idée propre de la philosophie et qu'il l'a placée dans une science qui explique et harmonise à la fois, dans la synthèse de ses formules, la raison humaine, la religion catholique et la civilisation universelle, et plus particulièrement le génie catholique et le génie spéculatif et pratique de l'Italie. Cette idée, quelle qu'elle soit, n'est pas vulgaire, car elle n'est pas la même chose que l'ancienne thèse de la conformité de la raison avec la foi ; elle est plus originale et plus concrète, à cause de son rapport avec la civilisation et l'avenir de l'Italie. En outre, elle a son intérêt historique et son côté logique. Pour la comprendre, il faut s'identifier un instant avec elle, suivre ses déductions et ses formules, penser au temps et au pays où elle s'est manifestée, au but auquel elle devait conduire suivant la pensée de l'auteur.

Nous devons faire encore une observation avant d'exposer la doctrine de Gioberti, et cette observation regarde l'ordre de ses livres et l'esprit de sa méthode.

Le point de vue complexe auquel il s'est placé en composant ses ouvrages fait qu'on n'y trouve ni la simplicité et la vigueur de l'abstraction et de la déduction scientifique, ni la méthode sévère des divisions et des distinctions théologiques appuyées sur l'autorité et dérivées de ses sources. On y aperçoit au contraire ces différents procédés enve-

(1) M. Cousin s'est exprimé ainsi dans une conversation particulière avec M. Mamiani.

loppés et fondus dans une forme brillante. Gioberti est généralement dans ses livres un grand écrivain qui dédaigne les procédés ordinaires des traités philosophiques; ses compositions se déploient avec un ordre et dans des cadres tracés par l'esthétique et la rhétorique plutôt que par une logique rigoureuse. Ce n'est pas que le talent de la dialectique lui manque ; mais son esprit accoutumé aux intuitions rapides, animé du désir ardent de leur donner un corps dans son imagination et de les appliquer à la vie, ne s'arrête guère dans l'abstrait et ne monte aux vérités générales que pour en tirer l'idéal de la Société et le représenter avec éloquence à ses concitoyens. On sent presque toujours en le lisant qu'il défend une grande cause autant et plus encore qu'il ne cherche la vérité en soi. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il n'admette et ne suive que la méthode synthétique. Cette préférence tient aux habitudes de son esprit, et à la correspondance intime qui existe entre ses facultés et sa doctrine. Car, d'un côté, il est idéaliste par conviction, et l'idéalisme, du moins celui qu'il a reçu de Rosmini, *débute* par la synthèse; car il admet que la réunion de la sensation et de l'idée par un jugement *a priori* est l'opération première et fondamentale de l'intelligence; en outre, Gioberti est idéaliste comme écrivain ; car, en général, ce ne sont pas les faits qu'il cherche et qu'il décrit, mais leur type idéal et parfait. Or, le procédé de tout écrivain idéaliste est essentiellement la synthèse ; la représentation qu'un tel écrivain se forme des objets n'est pas le résultat patient de l'observation et de l'analyse, mais l'effet d'une intuition dont les éléments, puisés bien entendu dans l'expérience, sont cependant coordonnés et embellis à la lumière d'une idée générale unique et avec le concours de l'imagination. Enfin, l'idée même que Gioberti se fait de la philosophie est, comme nous avons vu, celle d'une synthèse des principes communs de la métaphysique et de la religion, auxquels s'ajoute la fin pratique du progrès social et plus particulièrement du développement national.

Par la tendance de son esprit, par sa manière de concevoir la philosophie et par le but qu'il se proposait comme écrivain et comme penseur politique, Gioberti était donc porté à suivre la synthèse de préférence à l'analyse. Voici comment il en parle dans la préface au livre dont nous nous occu-

pons : « La synthèse descend des idées aux faits, et consiste « dans la marche idéale des régions le plus élevées..... aux « régions inférieures, dans lesquelles, par une synthèse inter- « médiaire, les choses sensibles se réunissent aux intelligi- « bles......... Chaque homme possède une connaissance « réfléchie de la vérité intuitive et complexe, et cette connais- « sance est liée naturellement avec les conceptions subal- « ternes les plus usuelles : il s'ensuit qu'à mesure que le « raisonnement traverse les objets les plus proches et les « plus familiers, ses prémisses se fortifient et une lumière, « pour ainsi dire rétrospective, se répand sur la route qu'il « a parcourue. L'on me demande pourquoi je n'ai pas suivi « un chemin plus facile en montant du particulier au géné- « ral : je répondrai que j'ai dû m'en tenir à la vraie méthode « scientifique ; et cette méthode dans la spéculation n'est « autre que la synthèse. L'analyse n'est applicable aux « idées qu'en partie, et autant qu'on peut revenir sur ses « pas et refaire avec elle le chemin parcouru, chose impos- « sible si la synthèse ne l'avait précédée. » Voyons encore comment il parle de la méthode synthétique dans la suite de son ouvrage (chapitre IV, t. V, p. 176, édition de Capolago).

Il y décrit la différence qui existe entre les procédés des philosophes qu'il appelle avec dédain psychologistes et ceux qu'il nomme ontologistes. Les psychologistes sont pour lui les philosophes modernes, qui partent de l'observation intérieure et de l'étude des faits pour construire la métaphysique. Les ontologistes, au contraire, sont ceux qui prennent leur point de départ dans l'idée de l'Être infini et dans celle de son rapport avec les choses finies. « La situation intel- « lectuelle, dit-il, dans laquelle le psychologisme place « l'esprit est bornée sous certains rapports, mais fausse sous « d'autres points de vue et j'ose dire les plus importants, « parce qu'elle est particulière, inférieure et bornée. L'on- « tologiste se transporte dans le centre et au sommet de la « science, embrasse en un coup d'œil tous les rapports des « choses, les contemplant du haut de l'Être qui est le som- « met et le milieu de l'univers, tandis que le psychologiste « placé en un point de la circonférence peut en connaître « seulement une petite partie. »

On reconnaît aux traits de cette méthode audacieuse un disciple des idéalistes anciens et modernes, du cardinal Cusa,

de Bruno et des autres philosophes du quinzième et du seizième siècle, qui avaient été, du reste, particulièrement étudiés par le philosophe de Turin et qu'il nous avoue lui-même avoir eu la pensée d'exposer dans un ouvrage spécial dont les circonstances empêchèrent l'exécution, (Voir la préface à l'Introduction.)

Du reste, que la synthèse soit appliquée à la composition de ses ouvrages et à la formation de sa doctrine, c'est ce qu'il est aisé de voir en parcourant rapidement les divisions de son livre principal, intitulé : *Introduction à l'étude de la philosophie*. Il se compose de huit chapitres. Les trois premiers sont destinés à déblayer, pour ainsi dire, le terrain à la vraie méthode et à la vraie doctrine; le quatrième en expose l'idée fondamentale ou le principe que l'auteur appelle « formule idéale » ; le cinquième en montre l'étendue et l'application à toutes les parties de la science humaine; dans le sixième, il cherche comment la formule idéale se conserve dans l'histoire et dans la science; dans le septième, comment elle s'altère; le huitième et dernier démontre l'harmonie de la formule avec la religion révélée.

Comme il est facile de s'en apercevoir par cette simple énumération, la partie essentielle de ce livre est contenue dans les chapitres dans lesquels la formule idéale est exposée et appliquée aux sciences. Cette formule est la clef de voûte du système, le principe suprême de la philosophie de Gioberti. Elle est identique au principe même du catholicisme; c'est elle qui fait connaître la variation et la continuité des doctrines philosophiques et religieuses, leur orthodoxie et leurs écarts dogmatiques. Cette formule qui est en italien : *L'Ente crea le esistenze*, et qu'on peut rendre en français : *l'Etre crée les êtres*, exprime à la fois, suivant son auteur, le principe de la Science et de l'Être, elle contient la représentation abrégée de l'unité du réel et de l'idéal. Cette formule est donc une synthèse, elle est même la plus haute de toutes les synthèses. Comment Gioberti l'établit-il, par quelles considérations s'y élève-t-il? jusqu'à quel point parvient-il à déduire sa doctrine des lois de l'intelligence et de leur rapport avec la vérité, ou, si l'on veut, quels efforts a-t-il tentés pour démontrer son hypothèse? par quelles réflexions et par quels artifices l'a-t-il rattachée aux fonctions de la pensée et à l'ensemble des choses? Répondre à ces questions, c'est ex-

poser la doctrine de Gioberti, et c'est ce que nous allons essayer de faire en nous bornant à ce qui nous semble le plus essentiel et le mieux enchaîné dans ses idées.

L'Idée, l'Intuition, la Réflexion, le Langage.

Pour s'orienter dans la doctrine de Gioberti, il faut exposer d'abord son opinion sur la vérité, l'intelligence et leur rapport. C'est en le suivant dans l'examen de ces trois objets qu'on parviendra à découvrir la manière dont il découvre et détermine le principe de sa philosophie. On pourra ensuite suivre avec lui-même l'analyse de ce principe et en voir l'application au cercle entier des connaissances. Gioberti est contraire au sensualisme bien plus encore que Rosmini. Dans son aversion pour cette doctrine, il en exagère même l'extension et l'influence. Car, en général, il ne borne pas ce mot à désigner le système qui n'admet d'autre origine de nos idées que les sensations, mais confondant volontiers avec elles tout autre produit de la sensibilité, il met sur la même ligne toutes les doctrines qui relèvent uniquement de l'expérience. L'empirisme est généralement pour lui synonyme de sensualisme. Sa manière de voir touchant ce système tient à la nature du sien. Son idéalisme n'est pas moins tranché en psychologie que celui de Rosmini et il est plus dogmatique en métaphysique. En effet, Gioberti admet une opposition profonde entre les sens et la raison, ainsi qu'entre les objets sensibles et les objets intelligibles. Ce n'est même pas seulement dans les sens, mais dans la sensibilité tout entière et dans tous ses produits qu'il faut placer le premier terme de cette opposition, de sorte que tout phénomène sensible, quel qu'il soit, intérieur ou extérieur, sentiment ou sensation, est par lui-même aveugle et intelligible sans un acte de l'intelligence et sans la lumière qu'elle porte avec elle. Ces facultés sont, du reste, si différentes que nous cherchons en vain à les transformer l'une dans

l'autre. Chacune a son objet propre, et il nous est aussi possible d'entendre directement les choses sensibles les idées que de faire des choses intelligibles les obje notre sentiment. Il y a même là un symptôme et comm aspect particulier de ces mystères dont l'observation dé vre les traces dans la nature humaine et dont le raiso ment et la science retrouvent le principe commun. (In duction, livre I, chap. III.)

C'est donc aux objets de l'intelligence qu'il faut s'adre pour chercher la vérité et la science, et ces objets son idées. Les sciences se composent de raisonnements, les sonnements de jugements, les jugements de conception d'idées. Il y a donc en tête de chacune d'elles une idée est le principe de ses déductions et de ses démonstrati Les sciences se rapportent chacune à une idée, mais l'o de la philosophie est l'idée elle-même, la connaissance id avec son unité et son universalité.

L'étude et le développement de l'idée sont donc l'ess de la philosophie. (*Ibidem*, chap. III.)

Mais il ne faut pas confondre l'acte de la pensée avec objet; c'est cet objet lui-même, avec sa manifestation, la vérité avec son rapport à l'intelligence, ou l'intelligib qui est l'idée. Elle est objective et absolue comme le vr avec lequel elle s'identifie; son évidence se distingue la certitude qui appartient à la pensée et qu'elle produit. I un mot, l'idée doit être entendue dans le sens platonicie comme une lumière intelligible qui du soleil éternel de vérité pénètre dans l'âme et y crée l'entendement.

L'idéalisme est donc la théorie légitime de la connaissanc et l'on peut, suivant Gioberti, trouver encore après Leibni et Rosmini une nouvelle manière de corriger l'adage d scolastiques : « Rien n'est dans l'entendement, qui n'ait é dans le sens. » Leibnitz avait dit : « Rien, si ce n'est l'e tendement », Rosmini : « Rien, si ce n'est la forme de connaissance. » Gioberti adopte cette autre formule : « R n'est dans le sens, qui n'ait été d'abord dans l'entendeme C'est l'adage scolastique renversé (p. 94 du vol. II de l troduction, édition de Capolago), et ce changement rac tient à la conception platonicienne de la vérité idéale, précédant le fait et le produisant par sa manifestation et efficacité, est le fondement primitif de la connaissance e

l'être, l'antécédent nécessaire des choses sensibles et par conséquent des actes de la sensibilité.

Gioberti est donc platonicien, beaucoup plus platonicien que Rosmini, comme nous le verrons dans la suite, non-seulement par sa manière de poser l'idée en la séparant immédiatement des phénomènes et en la leur opposant comme une antithèse, mais par la nature qu'il lui attribue. Car il la regarde aussitôt comme le principe de la réalité et de la science, tandis que Rosmini en fait une forme de l'être opposée à la réalité et n'y voit que la simple possibilité rationnelle manifestée à l'esprit humain par l'absolu.

A cette différence dans la manière d'entendre l'objet de l'intelligence ou la vérité, se rattache le rapport divers par lequel ils unissent l'idéologie à l'ontologie. Rosmini les sépare et Gioberti les unit, et cela logiquement; car, pour l'un l'idée tient à l'être, mais n'est pas la réalité, et pour l'autre elle est la réalité suprême, le principe de toute réalité.

Cependant Gioberti admet qu'il doit y avoir une correspondance entre la psychologie et l'ontologie, entre les phénomènes intérieurs et les idées, et que, sans perdre de vue la nature de la vérité et l'objet réel de la science, il faut cependant découvrir sa présence dans l'esprit, et son rapport à la pensée par l'étude des faits internes.

Or, les faits qu'il faut avant tout considérer, sont la réflexion, l'abstraction et leur rapport au langage d'un côté et *à la vérité* de l'autre. Car d'une part l'esprit ne crée pas la *vérité*, la vérité est absolue, éternelle, objective ou elle n'est pas. Mais d'autre part l'activité subjective de l'esprit dans l'acquisition de la science est indubitable. C'est que la *réflexion* recompose la trame antérieure d'une *intuition* primitive. En ce sens, Vico a raison, le vrai, au point de vue de la pensée qui l'acquiert et le comprend, est une production ou, si l'on aime mieux, une reproduction. « Car la synthèse « philosophique est la copie ou le reflet de la synthèse « idéale. L'idée se pose et s'organise par elle-même d'une « manière rationnelle, l'esprit la contemple et, se repliant « sur lui-même, il en refait l'ordre et le développe « avec les procédés de l'intelligence pour se l'approprier. « Ce travail constitue la science qu'on peut définir: Une « synthèse mentale représentative de la synthèse idéale. » (Introduction, p. 70, vol. II, même édition.)

Ainsi, il faut admettre qu'il y a une intuition primitive de l'idée : d'abord, parce que l'idée est identique avec la vérité et la vérité avec l'absolu, conditions suprêmes de la science que les objets sensibles ne renferment pas ; ensuite, parce que la nature de l'idée est telle, qu'elle ne peut ni être créée par l'esprit ni être transportée du dehors au dedans par le langage ; et, enfin, parce que la pensée elle-même qui lui correspond n'est ni une production arbitraire ni une communication faite par le monde sensible à l'esprit.

Il est bien vrai que le langage est de la plus haute importance dans le développement de la science, que, sans cet instrument, l'abstraction et la réflexion ne sont pas possibles ; mais ce n'est qu'un secours pour la pensée et pour la connaissance qui, par son moyen, s'analysent et se déterminent en s'exprimant ; il n'est lui-même qu'un signe et une révélation de l'idée dont il suppose la vision.

Tout nous porte donc à admettre une intuition de la vérité à la source de la pensée, et la vérité c'est l'absolu. Telle est la première conclusion de Gioberti. Avant de voir comment il détermine cette intuition, de quelle manière il déduit de son unité et de sa variété l'unité et la variété de la science, et ensuite le principe suprême de la philosophie qu'il appelle la formule idéale, examinons de plus près les rapports qu'il établit entre l'intuition, la réflexion et le langage.

Les principales raisons sur lesquelles Gioberti s'appuie pour admettre la nécessité du langage dans les conditions essentielles de la science sont celles-ci : qu'il n'y a pas de science sans abstraction; que l'abstraction, pour devenir l'objet de notre réflexion, a besoin d'une forme sensible, et que cette forme ne peut être qu'un signe ou un élément du langage considéré comme un système de signes. Il admet aussi que la réflexion s'appuie généralement sur les signes, qu'elle en est provoquée et soutenue ; que la parole (dans un sens large) est nécessaire pour arrêter et circonscrire l'idée, pour nous la représenter sous une forme limitée et accessible à nos facultés.

La parole lui apparaît donc comme le principe limitatif et néanmoins nécessaire de l'idée, comme la condition indispensable de l'organisation et de la certitude de la science. Et comme le rapport de l'intuition à la vérité est posé selon lui par la vérité elle-même ou, ce qui est la même chose, par

l'idée, de même aussi la première détermination de l'intuition par le signe est établie par elle ; c'est une révélation de l'idée ; autrement la relation essentielle qui enchaîne la réflexion avec l'intuition et la vérité serait brisée et le fondement de la science serait de nouveau détruit.

Il se fait donc dans l'homme une révélation par le langage ; le langage est la ***révélation réfléchie de l'idée***, c'est-à-dire une succession de termes sensibles par lesquels l'idée se révèle elle-même à l'intuition réfléchie de l'esprit humain et achève l'intuition directe qu'elle lui fournit d'elle-même. (V. Introduction, tome II, p. 11, 12, 13, 14, et p. 129, même édition.)

Rien n'empêche, suivant Gioberti, de se représenter à l'origine de l'humanité une révélation primitive et plus complète de l'idée ; il revient même souvent sur ce rapport de sa doctrine aux traditions bibliques ; mais ce que nous tenons à constater, c'est le sens de cette révélation qu'il admet dans tous les esprits et dont il accompagne les fonctions de l'intelligence. L'appeler ***naturelle*** ne serait pas toujours entièrement conforme à son langage ni à sa pensée ; car, suivant lui, elle vient de l'idée, et l'idée, principe de la nature, est surnaturelle ; mais elle est universelle, mystérieuse et intelligible dans la même mesure pour tous les hommes. Elle est intérieure, et on se trompe étrangement lorsqu'on attribue à cet idéaliste élevé, à ce platonicien révolutionnaire, la théorie qui condamne l'esprit humain à l'impuissance et se le représente comme un réservoir où la tradition vient porter du dehors avec des mots mystérieux l'instruction et la science.

Il est vrai que, dans les livres qui expriment cette première forme de sa doctrine, il admet aussi que l'Eglise conserve le dépôt des vérités morales et religieuses, et que la philosophie est orthodoxe ou hétérodoxe suivant qu'elle est conforme ou contraire aux formules suprêmes du savoir dont le catholicisme est le gardien. Mais, outre qu'il est aussi d'opinion que c'est la même idée qui, d'un côté, constitue la connaissance dans l'individu et, d'un autre, organise la société et l'autorité catholique, et qu'enfin il n'attribue à celle-ci que la mission de conserver les formules que la réflexion peut trouver par elle-même, nous ne nous chargeons nullement de justifier les difficultés et les contradic-

tions qui se montrent dans cette doctrine; nous désirons seulement en extraire ce qu'elle renferme de philosophique sans la mutiler ni l'exagérer.

Cependant, pour mieux éclaircir la pensée de Gioberti sur la révélation universelle de l'idée dans l'humanité, nous ajouterons ce qui suit.

Voici ce qu'on lit sur la nature de la parole dans l'ouvrage de Gioberti, intitulé : *Des erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini* : « La vérité, qui n'est certes pas la parole, et qui « s'adresse à l'intuition, sans l'aide de la parole, ne peut « être reproduite par la réflexion, sans le secours de quelque « chose de sensible, c'est-à-dire sans de certains signes exté« rieurs qui en sont comme le vêtement. On ne peut douter « que ce ne soit là un fait psychologique dont chacun est « témoin en soi-même et l'application spéciale d'une loi gé« nérale de l'esprit. Et cette loi est la suivante : Qu'on ne « peut exercer la réflexion sans le concours du sensible et « de l'intelligible . . . .

« ..... La parole est donc un élément sensible dans lequel « s'incarne l'élément intelligible (ou l'idée)..... » (Lettre V, dans le premier volume, édition de Bruxelles, 1843.)

Il est si vrai qu'il faut entendre le rapport admis par Gioberti entre la parole et l'idée comme une révélation naturelle et intérieure, que voici ce qu'il ajoute à la page 205 du même volume : « La vérité, en même temps qu'elle est « la règle et la loi, est aussi le régulateur et le législateur « suprême, qui parle à l'esprit avec cette voix qu'on appelle « l'*évidence*, et qui est l'*oracle naturel* de l'idée reçu par « l'intuition et répété par la réflexion au moyen de la pa« role. »

Il résulte de ces passages et d'une foule d'autres qu'on pourrait en rapprocher que, selon la manière de voir de Gioberti, l'idée se détermine et se manifeste dans un signe sensible quelconque, qu'à cette condition seulement elle commence à être l'objet de la réflexion et à créer la science; le langage proprement dit n'est qu'un système de signes extérieurs pour l'intelligence d'autrui, après avoir été un système de signes intérieurs pour notre réflexion; ces deux rôles du langage sont nécessaires à la formation et à la transmission de la science.

Or, comme Gioberti admet aussi que l'homme a été créé

avec l'usage de la parole (V, la Théorie du surnaturel), il s'ensuit que celle-ci, en tant qu'elle se rattache à la création, est une œuvre surnaturelle ou une révélation.

Elle apparaîtra donc une révélation extérieure ou intérieure, suivant qu'on la considérera sous l'un ou sous l'autre de ces deux aspects, c'est-à-dire dans son rapport à la vérité présente à l'esprit, ou à l'Etre créateur des premiers hommes.

Outre l'intuition, son objet et leur rapport à la réflexion et au langage, il faut comprendre dans les préliminaires de la philosophie de Gioberti une faculté qu'il appelle *sovrintelligenza*, et que nous appellerons de l'*incompréhensible*. Il la regarde comme la condition de l'intelligence, et voici comment il croit pouvoir en établir l'existence. L'objet de l'intuition, ou l'Etre, est par lui-même entièrement intelligible; mais comme il nous est impossible de rien entendre sans employer la réflexion et le langage, et que ces procédés sont de leur nature limitatifs, il s'ensuit que l'intelligible est pour nous une limitation de l'Etre et que la faculté de l'entendre ou de le déterminer suppose la faculté de nous apercevoir de ce qui reste en dehors de notre intellection; de sorte que à l'intuition, première faculté constitutive de l'esprit, il faut joindre l'intelligence et une fonction qui s'y rattache par les rapports mêmes qui unissent et distinguent l'intelligible et l'incompréhensible. L'intuition comprend tout et ne distingue rien, son objet est vague, indéterminé, illimité; l'intelligence le limite et le détermine au moyen de la réflexion et du langage, sorte de révélation intérieure, ainsi que nous l'avons vu; la faculté de l'incompréhensible s'aperçoit de ce qui reste en dehors de cette limitation sans pouvoir le fixer et le comprendre dans les opérations réflexives et les bornes des signes et des symboles. Il s'ensuit que l'objet de l'intuition est un, complet et universel, mais indéterminé; que celui de l'intelligence est limité, mais déterminé et positif, et que, enfin, l'incompréhensible est indéterminé et négatif pour nous, quoique positif et parfait en lui-même.

La faculté de l'incompréhensible a donc, selon Gioberti, son fondement dans les limites de l'esprit; elle est naturelle quant à sa base et surnaturelle quant à son objet. Du reste, le surnaturel et l'incompréhensible se correspondent dans

l'ordre de l'être et de la pensée, et dominent de la même manière le naturel et le compréhensible ; car, de même que l'incompréhensible est la partie du vrai qui reste en dehors de notre intelligence et qui la borne et l'enveloppe, de même le surnaturel est cette partie de l'Etre qui précède, dépasse et enveloppe l'ordre établi des choses naturelles, la *forme* actuelle de la nature et du monde; de sorte qu'un genre et un système supérieur est en un certain sens *surnaturel* à l'égard d'un genre et d'un système inférieur; ce qui n'empêche nullement le naturel et le surnaturel de faire partie d'un même tout et d'appartenir, suivant des points de vue divers, à l'ensemble des choses. C'est ainsi que l'acte *créateur* est surnaturel par rapport aux êtres *créés*, et que le plan actuel de la nature pourrait être regardé comme *surnaturel* envers l'ordre qui pourrait lui succéder. (Chapitres XVI et XVII de la Théorie du surnaturel, et *passim*.)

Du reste, toutes les oppositions qui se rangent sous le rapport général du naturel et du surnaturel se ramènent à l'antithèse de Dieu et du monde, de même que les mystères ont leur condition primitive dans la diversité profonde qui existe entre les limites de l'intelligence humaine et l'infinité de l'intelligible. L'incompréhensible est donc l'objet d'une foi naturelle et instinctive de l'humanité avant d'être affirmé par la foi rationnelle et générale de la philosophie, *ou* particularisé par la foi révélée de la religion. (Voir les Notes XXIX, XXXI et XXXVIII de la Théorie du surnaturel.)

Les *oppositions* ou *dualités* qui jouent un grand rôle dans la philosophie de Gioberti se rattachent à la faculté de l'incompréhensible. Il admet qu'elles sont très-nombreuses, qu'elles nous apparaissent dans l'esprit et dans le monde et que leur conciliation nous échappe, quoique nous n'ignorions pas qu'elle doit exister. La base de ces assertions est, selon lui, celle-ci : Que nous avons l'idée de l'Etre, objet indéterminé de l'intuition, mais que nous n'en connaissons pas l'essence; que nous ne pouvons tenter de l'exprimer qu'en répétant le mot Etre, ce qui ne la révèle pas, et en la renfermant dans une proposition, ce qui fait descendre son unité dans le temps et dans la multiplicité. Ne connaissant pas l'essence première, il s'ensuit que l'idée de l'Etre ou l'Idée, premier intelligible, renferme aussi un élément incompréhensible; que cette idée, se reliant à toutes les autres qui

peuvent en être considérées comme des déterminations, est cause que l'incompréhensible pénètre avec l'intelligible dans les conceptions et les opérations de l'intelligence, que le mystère par conséquent est toujours à côté de l'évidence et la foi près du raisonnement; que l'idée ne reproduisant pas toute la substantialité des êtres, ni la nature de l'Etre, le sens commun a raison quand il juge que le fond ou l'essence des choses nous est inconnue; car, en un certain sens, c'est là le seul élément incompréhensible et la vraie limite de la connaissance.

Ces considérations renferment la raison la plus essentielle et la plus générale qui a conduit Gioberti à donner son approbation aux jugements synthétiques *a priori* et *a posteriori* de Kant. Les jugements *a posteriori* ou empiriques sont, suivant lui, synthétiques, parce que, ne voyant pas l'essence intime d'où dérivent les attributs des êtres et leurs rapports, nous ne pouvons les en déduire par analyse, mais nous les unissons entre eux et à leur sujet par la synthèse. L'idée même, quelle qu'elle soit, est toujours nécessaire à constituer un jugement; mais comme elle n'est pas contenue dans les faits sensibles, il s'ensuit que son rapport à ces faits est une synthèse et que toute connaissance où sont mêlés les éléments sensibles et les éléments intelligibles est synthétique.

Les jugements rationnels sont, suivant Gioberti, de la même nature, parce que l'idée suprême dont toutes les idées dépendent représente un objet dont l'essence intime est incompréhensible : par conséquent, l'unité fondamentale des idées nous échappe en grande partie; nous ne pouvons les déduire de leur principe, de même que, pour une raison analogue et subordonnée, nous ne pouvons saisir le lien substantiel des attributs dans les réalités sensibles. Nous croyons, il est vrai, pouvoir tirer les connaissances sensibles et rationnelles les unes des autres, parce que leurs éléments nous sont donnés par la nature dans des synthèses primtives; mais ces compositions suppposent des termes simples et élémentaires. (*Ibidem*, p. 345, édition de Capolago, Note xxiv).

Voilà comment se mêlent et se déterminent, suivant Gioberti, l'incompréhensible, l'intelligible et le sensible, et comment ils trouvent cependant dans l'idée leur terme

supérieur et unique, tandis que, d'autre part, les facultés de l'incompréhensible, de l'intellection et de la sensibilité ont pour condition supérieure l'intuition et pour sujet commun l'esprit. L'incompréhensible est nécessaire pour concevoir l'intelligible, comme l'intelligible est indispensable à l'appréhension du sensible (Note XLI, *ibidem*) : voilà l'ordre de la connaissance dans l'objet; la sensibilité s'appuie sur l'intelligence, et l'intelligence sur une faculté supérieure : voilà l'ordre de la connaissance dans le sujet.

Malgré ces limites, il ne faudrait cependant pas croire que la connaissance humaine n'eût qu'une valeur relative et n'atteignît point la réalité intelligible. Car il est vrai que la réflexion qui produit la science est un retour de l'esprit sur lui-même; mais cette opération n'épuise pas sa nature et sa puissance, car la réflexion est de deux espèces, psychologique et ontologique; la première est un redoublement de notre activité intérieure dans lequel le moi est à lui-même son propre objet, mais la seconde est un état de notre pensée, où elle revient sur l'intuition et son *objet* absolu.

Une dernière observation à faire pour achever d'exprimer les idées préliminaires d'où Gioberti est parti pour composer sa formule idéale et s'élever à l'unité de sa doctrine, c'est que, d'après ce qui précède sur la nature de la vérité ou de l'idée et sur le rapport de dépendance que l'intelligence humaine soutient avec elle, il croit pouvoir en déduire que la seconde est posée et par conséquent créée par la première. La création de la pensée par l'idée, la révélation intérieure et la faculté du mystère, le surnaturel et l'incompréhensible, leur union et leur mélange avec la raison et l'intelligible ne sont-ce pas là les éléments nécessaires pour arriver à cette unification de la religion et de la philosophie rêvée par Gioberti, à la détermination de ce projet déjà avoué à ses amis, de l'exécution duquel devait sortir une religion philosophique et une philosophie religieuse?

Nous venons de voir les bases que Gioberti pose à l'esprit humain et les élémens qu'il croit apercevoir dans l'objet de la science. Aux yeux de tout juge clairvoyant, ces indications montrent déjà la route qu'il va suivre et le but auquel il arrivera.

La Formule idéale.

La recherche de cette formule, ainsi qu'il le dit lui-même, se rattache à celle du premier principe, ou simplement du *premier* philosophique. La formule doit être une proposition première qui exprime un premier jugement, et ce jugement doit à son tour répondre à une première synthèse contenue dans l'intuition primitive et dans l'idée unique qui en est l'objet. En effet, l'explication de la Science et de l'Etre n'est possible qu'à la condition que les propositions qui l'expriment se tiennent et dépendent les unes des autres, et qu'il en soit de même des jugements et des notions; et dans cet enchaînement on doit pouvoir remonter au premier terme, autrement la science manquerait d'unité. Mais l'unité et la variété de la science doivent répondre à l'unité et à la variété du vrai ou de l'idée, qui, on l'a vu, est absolue et pleinement existante, autrement il faudrait nier les caractères de la vérité. Il s'ensuit donc que le principe philosophique est double, c'est-à-dire psychologique et ontologique; qu'il est à la fois la première idée et la première réalité, sans cesser toutefois d'être unique. (V. l'Introduction à l'étude de la philosophie, tome II, p. 140 à 142, édition de Capolago.) Il s'ensuit que l'unité de la science répond à l'unité de l'Etre, ou plutôt que l'une et l'autre s'identifient dans un principe commun.

Ainsi donc le premier terme de la philosophie contient le premier terme de la psychologie et de l'ontologie; il est un et double, il est simple et complexe; si l'on sépare les deux aspects qui s'y distinguent, on tombe dans les défauts du psychologisme, manière de philosopher qui a le tort d'isoler la pensée de son objet absolu.

Il est incontestable cependant, suivant Gioberti lui-même, qu'on ne peut se livrer à la recherche du premier terme de l'ontologie sans remonter la chaîne des notions et examiner les données psychologiques. Lui-même s'applique à ce travail, et après avoir parcouru les idées de l'Un, du Nécessaire, de l'Infini, du Bien, de la Substance, de la Cause, de la Puissance absolue, de l'Identité, de l'Intelligence et quelques autres encore qu'il embrasse dans son énumération, et qu'il déclare incapables de satisfaire aux

exigences du principe cherché, il le trouve dans la conception de l'Etre.

L'Etre, et l'Être seul, peut être considéré comme l'objet à la fois un et complexe, total et absolu de l'intuition, à cause de son antériorité et de sa virtualité à l'égard de toutes les conceptions possibles. Il doit être réel et non possible, comme le pense à tort Rosmini, parce que la possibilité est un rapport entre ce qui n'est pas et doit devenir et ce qui est déjà.

La première idée est donc l'idée de l'Etre ou de la réalité absolue.

S'il en est ainsi, nous ne pouvons connaître par réflexion cet objet de l'intuition primitive sans prononcer le jugement identique « l'Etre est », par lequel nous affirmons sa réalité, et cette première proposition n'est pas une opération purement subjective, mais le fruit d'une réflexion qu'on peut appeler ontologique et qui s'exerce sur l'Etre, qui est guidée par l'Etre; cette première proposition est la parole même de l'Etre, c'est sa révélation intérieure, répétition de la révélation primitive. Cette parole fonde la science et la certitude; elle exprime un jugement réfléchi, mais celui-ci suppose un jugement intuitif dans lequel la raison humaine et la raison divine soient unies et identifiées. (Pag. 162-165, tome II de l'Introduction, même édition.)

C'est donc Dieu lui-même qui fonde la science, car l'Être, c'est Dieu. Son jugement divin la fonde, une première réflexion la commence, et le développement de cette activité intérieure la continue et l'achève.

Mais nous n'avons encore que son fondement, ou son premier terme; voyons par quels autres termes on peut en exprimer, dans une proposition unique, l'unité et la totalité.

Nous avons vu que l'idée absolue est identique à la réalité absolue; nous devons donc trouver entre l'Idée et les idées le même rapport qu'entre l'Etre et les êtres. Il faut que toutes les déterminations de l'idéal et du réel soutiennent le même rapport avec leur double principe, qu'elles y soient contenues *en puissance* et qu'elles en dérivent de quelque manière; le mot et l'idée *d'existence*, entendue suivant l'étymologie latine, représentent et expriment la conception et la réalité de tout ce qui

n'est pas l'Être considéré dans son absolue unité. Une *existence*, du mot latin *existere*, est une réalité dont le nom indique la provenance ou dérivation d'une autre réalité; ce qui n'empêche pas de la regarder sous un autre point de vue comme *subsistante* ou substantielle, c'est-à-dire existante comme sujet de ses attributs et de ses modes. Cependant il est à remarquer que toute existence limitée ne peut dépendre et dériver de l'Etre absolu et nécessaire avec sa substantialité et son activité sans que l'Etre soit non-seulement cause mais encore substance première. Toutes les substances doivent reposer sur une seule et même substance et dériver d'une seule et même cause.

Voilà donc deux des termes nécessaires à constituer la formule idéale que l'on cherche : ces termes sont l'Etre et l'existence; mais leur rapprochement nous en a montré le rapport; or l'expression de ce rapport est précisément le troisième terme. Ce terme ne peut être que la création, car c'est par ce mot qu'on désigne la relation que nous venons de découvrir entre l'Etre et l'existence, ou, si l'on veut, la causalité première et absolue. Créer, c'est produire la subtantialité des êtres, et telle est précisément la causalité qui rend l'intelligence humaine entièrement dépendante de l'absolu dans l'intuition et toute réalité finie non moins dépendante de la réalité infinie.

Cet ordre du réel est le même que celui de l'idéal; car toutes nos sensations dépendent de nos idées, et toutes nos idées d'une idée première. La science tient de Dieu son origine comme le monde.

L'Etre crée les existences, voilà donc la formule philosophique. Faisons quelques réflexions sur les termes qu'elle contient, d'abord pour montrer qu'elle est d'accord avec les faits dont nous sommes partis et qu'il s'agissait d'expliquer, ensuite pour en saisir toute l'importance.

Remarquons d'abord que l'Etre et l'existence sont intelligibles et incompréhensibles à la fois: intelligibles comme *êtres*, incompréhensibles comme *essences*; car nous savons bien que l'un est l'être absolu et l'autre l'être relatif; mais nous ne savons en quoi consiste ni l'essence de l'un, ni celle de l'autre, et nous ne connaissons pas mieux l'essence de l'acte par lequel l'une de ces deux essences pose l'autre; la création elle aussi, et surtout, concerne notre faculté de

l'incompréhensible. Nous sommes forcés d'affirmer fait, mais nous ignorons le comment. Nous voyons rement que le relatif dépend entièrement de l'absol qu'il en dérive, mais nous ne pouvons déterminer da tage la nature de la Causalité suprême, et nous som dans cette impuissance parce que nous ne pouvons pénétrer dans l'essence de l'Etre absolu. L'impénétrab du dernier fond des essences, voilà l'origine de toutes limitations intellectuelles.

Gioberti conclut de ces considérations que la form contient l'élément intelligible et l'élément incompréhe ble de la connaissance ; qu'elle est conforme aux conditi subjectives de la science précédemment posées, et qu' est en harmonie avec l'idée d'une philosophie chrétie qu'il se proposait de réaliser. Car tout dépend dans christianisme du principe de création; tous ses enseig ments et tous ses mystères y ont leur centre et leur po d'appui.

Mais comment cette formule qu'on vient de constru a-t-elle été trouvée? Est-elle le résultat d'un procédé arb traire et d'une synthèse purement artificielle, ou bi a-t-elle vraiment sa base dans l'intuition primitiv comme il le prétend ? Gioberti déclare qu'il la pose *a p riori*, quoique la réflexion lui en fournisse les élément et la raison qu'il donne de son assertion est celle-ci : q les conceptions *a posteriori*, qui peuvent conduire à découverte de la formule, supposent les idées qu'elle con tient, et qu'elles en dépendent et ne peuvent se pense sans elles : de sorte que ce sont réellement les idées con tenues dans la formule qui sont les premières dans l'ordr logique et aussi dans l'ordre psychologique de la pensée car, si la réflexion les y retrouve, il faut bien qu'elles soient, et elles ne peuvent y être que sous une autre forme, précisément sous la forme de l'intuition primitive, l'état virtuel et implicitement.

Le vrai procédé de l'esprit, son procédé fondamental est donc le procédé *a pirori*, c'est-à-dire celui qui consist à descendre de l'Idée aux idées, de *l'Etre* aux existences et la formule dont il s'agit le refait et le reproduit dans s construction. En effet, elle pose d'abord *l'Etre*, puis *le rap port*, puis *les existences*. Elle descend de la *Cause* à *l'Effe*

en passant par leur union; elle exprime dans le langage la double hiérarchie de la Pensée et de la Réalité. (Introduction, tome II page 179, même édition.) Mais si les termes dont se compose la formule sont compris dans l'intuition et dans le même ordre dans lequel on vient de les voir posés, il s'ensuit que notre esprit *perçoit* le rapport fondamental qui existe entre le fini et l'infini et qu'il est constamment le témoin immédiat de la création. (*Ibidem*, page 179 à 181.)

Cette perception en contient deux autres, celle *du Moi* et celle du *monde*, car nous ne pouvons avoir la connaissance de ces deux réalités sans les penser, et partant sans les voir par intuition, ou, ce qui est la même chose, par perception, dans leur rapport ontologique avec la réalité absolue, ou, ce qui revient encore au même, dans leur relation de dépendance substantielle ou de création.

Arrêtons-nous un instant sur la perception des réalités finies, et voyons comment Gioberti la soumet à sa formule et la rattache à son idéalisme ontologique. Tout objet connaissable est pour lui renfermé dans l'objet total de l'intuition; là est toute chose intelligible, et partant le véritable objet de toute intellection; mais là est aussi, et pour la même raison, la vue primitive et confuse de toute réalité; car sa doctrine pose pour principe, nous l'avons dit, l'identité du réel et de l'idéal. D'un autre côté, le sensible ne se connaît que par son rapport à l'intelligible qui l'éclaire et en est le fondement. Toute perception a donc pour objet une réalité et une idéalité, chose unique sous un double aspect, donnée par l'intuition et rattachée au phénomène sensible. La perception rapporte, en d'autres termes, la chose phénoménale à son idée qui fonde en même temps sa réalité, ou, mieux encore, la perception directe du fini est possible parce que nous possédons dans l'intuition ses conditions antérieures. Dans l'ordre de la réflexion, la perception est un procédé *a posteriori* qui va du sensible et du phénomène à sa cause; mais dans l'ordre de l'intuition, qui s'accorde avec l'ordre absolu, et qui est le vrai, la perception s'accomplit en allant de la cause à l'effet; c'est parce que nous connaissons d'une manière intuitive la cause et la substance et leurs déterminations et rapports possibles ou réels aux choses sensibles que nous

pouvons exercer notre perception, et que notre perception est une connaissance.

L'idée et ses déterminations intelligibles sont les conditions des connaissances sensibles, comme, à un autre point de vue, la réalité absolue, qui est aussi l'idée, est la condition des choses relatives.

La marche de l'esprit est donc au fond la même que celle de l'être, l'ordre ontologique et l'ordre psychologique se correspondent, et, en suivant leur double direction, on parvient à voir comment le problème de l'individuation et la question de la connaissance de l'individu ou de la perception se rencontrent et se limitent réciproquement, et comment aussi ils trouvent leur origine et leur unité dans le problème commun plus important et plus général de la création.

Nous apercevons aussi dans ce double problème, ou, si l'on veut, dans le double aspect de ce problème unique, le triple terme de notre connaissance, c'est-à-dire le sensible, l'intelligible et l'incompréhensible.

Insistons avec Gioberti sur ces rapports. En percevant une *réalité finie*, nous ne saisissons pas sa substance intime, mais ses qualités déterminées et individualisées; ce qui veut dire que nous rattachons une idée abstraite et générale à certains phénomènes concrets et individuels. Or, c'est précisément le même rapport qui a lieu dans la création. Car l'Être absolu et total, qui est à la fois abstrait et concret, général et individuel, contient en lui-même les idées de tous les possibles et la puissance nécessaire pour les réaliser. Mais cette réalisation ne peut être qu'une *individualisation*. Individualiser est donc la même chose que produire l'existence ou créer. L'individu, c'est l'idée passée de la puissance à l'acte, comme l'idée est le principe qui se réalise dans l'individu. (Pages 195-196, *ibidem*.)

Quand je dis : *Ce corps est*, ajoute Gioberti, afin de montrer par un exemple le rapport de la perception à l'individuation et à la création, j'exprime sa réalité et son rapport ontologique à l'absolu.

Pour corriger ce que ces idées ont de trop semblable à la théorie de l'*émanation* et de contraire à la stricte doctrine du catholicisme sur la création, le philosophe de Turin dit ailleurs que les existences sont des termes extérieurs de l'acte créateur; il oppose aussi l'ordre sensible à l'ordre

intelligible, l'écoulement et la variabilité de l'un à l'immanence et à l'immutabilité de l'autre ; mais les mots d'*emergenza* et *derivazione*, qui viennent ici sous sa plume, ne parviennent pas à effacer ce que sa théorie de l'individuation renferme de hardi et d'analogue au système de l'unité de substance.

Voici, du reste, comment Gioberti défend son opinion touchant la perception des corps renfermée dans cette intuition primitive, qui est une sorte de perception totale du fini, de l'infini et de leur rapport.

« On peut tirer une autre objection contre la doctrine « que nous venons d'exposer de l'expérience intérieure de « chacun. Vous affirmez, me dira-t-on, que dans l'intuition « immédiate l'esprit assiste au spectacle continuel de la « création. Or, si cela était, on devrait le savoir. Interrogez « qui vous voudrez parmi les hommes, et tous vous répon« dront qu'ils voient bien les existences créées, mais n'a« perçoivent pas leur création ; quant aux philosophes, ou « ils nient la création, ou ils l'admettent. S'ils la nient, c'est « qu'ils ne la voient pas........ S'ils y croient, ils le font « en vertu de la Révélation qui l'enseigne, ou d'un rai« sonnement ; mais personne jusqu'à présent n'a imaginé « de nous donner la création pour un objet d'intuition. « Cette intuition est donc une chimère. . . . . . .

. . . .

« Qu'on écarte les fantômes et les produits de l'imagination, « et qu'on se demande de quelle manière on peut penser « la création. D'une seule manière : c'est-à-dire en con« cevant les existences comme ayant la raison d'être de « leur réalité, non en elle-même, mais dans l'Etre qui les « anime et les pénètre entièrement. Or, nous avons montré, « et chacun peut vérifier par soi-même que dans le concept « d'existence (être fini) sont renfermés ces éléments : 1° un « défaut de raison intérieure de sa propre substantialité; « 2° l'intuition concomitante de cette raison contenue dans « la présence de l'Etre; 3° le rapport de l'Etre considéré « comme Cause avec l'existence considérée comme Effet. » Il est donc avéré, ajoute Gioberti, que dans le concept d'existence l'esprit humain possède tout ce qui est nécessaire pour lui donner, dans les limites du possible, la con-

naissance de la création. Si les philosophes ne s'en sont pa aperçus, c'est que leur analyse est nécessairement l'œuvr de la réflexion et que la réflexion peut reproduire fidèle- ment ou défigurer l'intuition primitive. (V. Introductior pages 202-204).

Voici encore comment Gioberti défend, dans une lettre M. Massari, sa formule idéale et l'existence de son obje dans l'intuition primitive de tous les hommes : « Il me sembl « avoir prouvé l'intuition de la formule par l'analyse du con « cept du contingent. La contingence est inséparable de cha « cune de vos pensées, puisqu'elle est inséparable de tout « connaissance sensible. Il est impossible de concevoir l « moindre chose créée sans la penser comme capable d'êtr « ou de n'être pas. On peut ne pas réfléchir à la contin- « gence des choses, mais on ne peut pas ne pas penser à « l'une quand on pense aux autres, parce qu'elle leur est « essentielle comme la rondeur au cercle. Or, la conception « du contingent suppose nécessairement la conception du « nécessaire, comme l'idée du relatif et du fini suppose celle « d'infini et d'absolu. On appelle contingent ce qui n'a pas « en soi la raison de son existence. Or, pour exclure de « l'intérieur d'un être sa raison d'exister, il faut la penser, « autrement il serait impossible d'exclure ce qu'on ne pen- « serait pas. Il s'ensuit que, le contingent faisant équation « avec *ce qui n'est point nécessaire*, la pensée de l'un est « accompagnée de la pensée de l'autre. D'où il suit aussi que « la synthèse du contingent et du nécessaire est immanente « dans l'intuition. Mais en quoi consiste ce rapport du con- « tingent au nécessaire, si ce n'est dans la création? En effet, « le contingent nous fait percevoir le nécessaire comme *sa* « *raison absolue*. Or, être *la raison absolue d'une chose ou* « *la créer*, c'est tout un. On peut être la *raison relative* « d'une chose, en la produisant en quelque manière ou en « *l'engendrant*; mais on ne peut pas en être la raison ab- « solue sans la créer. Raison, en ce cas, est synonyme de « cause ; la causalité absolue est donc la création. D'où je « conclus que la formule idéale est toujours présente à nos « esprits, parce que sans elle on ne pourrait s'expliquer « l'intuition continue et irréfutable du contingent. » (Cor- « respondance, tome II, p. 53.)

La question de l'origine des idées est déjà résolue par les

considérations précédentes. Toutes les idés ont leur source dans l'intuition primitive, déterminée et fixée par la révélation intérieure du langage (1) et développée par la réflexion. L'exercice des sens est l'occasion du développement de la pensée, et les sensations sont éclairées et rendues intelligibles par les notions au moyen des synthèses qui s'établissent entre elles.

Mais on comprendra mieux ce point important de la doctrine en complétant les réflexions qui précèdent avec celles qui suivent sur la réduction et l'ordre des idées.

Toutes les idées, on le prévoit, doivent se réduire à celles qui sont exprimées dans les trois termes de la formule, c'est-à-dire : idée de l'Etre, idée de l'existence, idée de leur rapport. Et, en effet, toutes les idées se rangent suivant Gioberti en deux classes principales, dont la première comprend les idées absolues et la seconde les idées relatives, et entre elles se place le même rapport qu'entre Dieu et le monde.

Les idées absolues ont pour objet les attributs de l'Etre. Ce sont, par exemple, l'unité, l'infinité, l'éternité, la sainteté; notre intelligence en contemple la synthèse sans en apercevoir clairement l'unité et la déduction; nous ne voyons pas bien le rapport intime qui existe entre les attributs et la nature de Dieu, et néanmoins nous les renfermons également dans son essence.

Ici on s'étonnera peut-être de ne point trouver de distinction entre les attributs métaphysiques et les attributs moraux de Dieu; car les attributs métaphysiques sont généralement regardés comme les différens aspects d'une même

(1) Parmi les inexactitudes que je trouve dans le petit livre de M. Marc Debrit, intitulé : *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, Paris, Meyrueis, 1859, je dois en relever deux qui dénaturent trop le système de Gioberti. M. Debrit dit, à la page 201 :

« On comprend, dès lors, de quelle manière va se résoudre la question « de l'origine des idées. Elles ne sont ni adventives ni innées dans le sens « cartésien de ce mot; elles sont comprises dans l'esprit humain au moyen « d'une révélation extérieure et surnaturelle, et elles s'en dégagent ultérieurement par le travail de la réflexion. » M. Debrit exagère, selon nous, l'orthodoxie de Gioberti, en prenant le langage dans un sens trop extérieur et matériel, et en ne tenant pas compte de tout ce que Gioberti pense et soutient constamment sur le rapport direct de la pensée avec la vérité, sur la révélation que la vérité fait elle-même à notre esprit, et enfin sur le rôle de la réflexion ontologique dans la constitution et le développement de la science, rôle parfaitement inintelligible, si la révélation dont il s'agit ne devait être prise que dans un sens vulgaire et matériel.

idée, l'idée de l'infini, logiquement déduits les uns des autres par des jugements analytiques. Nous devons néanmoins, sans méconnaître ce qu'il y a d'obscur ou de peu satisfaisant dans ce point de la doctrine de Gioberti, observer qu'il admet une dépendance logique des attributs métaphysiques entre eux et de tous envers l'Etre, leur principe commun. Mais, en général, il déclare que les concepts absolus dont l'objet est compris dans quelque aspect de l'Etre, se rapportent à son essence et que, comme cette essence nous est impénétrable, il nous est impossible de voir l'unité de tout ce qu'elle contient. (V. Introduction, tome II, pages 211 à 215.)

Telles sont les idées absolues, ou les idées de l'absolu. Elles ont à nos yeux une dépendance logique vis-à-vis de l'essence divine, mais l'incompréhensibilité de cette essence nous empêche d'en saisir la génération intérieure.

Il n'y a au contraire ni déduction ni génération réelle entre les conceptions relatives et les conceptions absolues, ou, mieux encore, entre les premières et l'idée totale de l'Etre absolu. Car, l'ordre ontologique et l'ordre idéologique étant un double aspect de la même réalité, leur parallélisme et l'unité de leur loi générale ne peuvent se démentir. Si les existences sont créées, leurs idées (idées relatives des genres et des espèces) doivent l'être aussi. Et, en effet, tous les concepts relatifs, c'est-à-dire les concepts des choses finies, se rapportent immédiatement à l'idée de l'existence (ou être fini et dérivé) ; ils contiennent donc tout ce qui est contenu dans cette idée, c'est-à-dire principalement un rapport de la créature à la cause créatrice, et l'essence de l'existence ou du fini.

Or, c'est de cette essence que doivent procéder toutes les conceptions relatives ; mais comme elle est pour nous incompréhensible ainsi que l'essence de l'absolu, nous nous bornons à reconnaître la relation logique qui les unit.

Comme on l'a déjà vu plus d'une fois, l'essence et son incompréhensibilité jouent un grand rôle dans la philosophie de Gioberti et surtout dans sa doctrine de la connaissance. C'est d'elle que dérive tout ce qu'il y a d'obscur dans l'Etre et conséquemment dans les existences. Gioberti distingue le fond de l'essence réelle de l'essence purement logique, ensemble de *caractères spécifiques et génériques*. La seconde

dérive de la première, sans que nous en sachions le comment d'une manière précise. Ce qu'il y a d'incompréhensible dans le fond de la réalité et d'impénétrable dans la subjectivité intérieure de l'Etre, voilà, selon le philosophe de Turin, le vrai noumène de Kant et la base de la seule philosophie transcendentale possible. (Introduction, tome IV, p. 10, 16 et suiv.)

Kant a eu tort de transformer en pur phénomène subjectif et humain ce qu'il y a de vraiment objectif et de supérieur dans l'intelligible. Mais il est certain que le noumène existe et que ce mot désigne vraiment une grande inconnue, x de l'essence réelle, absolue ou relative.

C'est dans leur rapport commun à l'essence que les deux questions de l'origine des idées et de la nature des jugements se rencontrent. Car tous les jugements se résolvent en idées et toutes les idées, renferment des jugements.

Et, en effet, nous avons vu que le premier jugement « l'Etre est » renferme l'idée dédoublée, pour ainsi dire, par la réflexion, et que le rapport d'identité est réellement contenu en elle; et du reste toutes les déterminations idéales et leurs relations ne sont-elles pas renfermées dans l'objet de l'intuition primitive? Le jugement se ramène donc à l'idée, et l'idée contient implicitement le jugement.

Maintenant le jugement est synthétique ou analytique, suivant qu'on le considère dans la connaissance intuitive ou dans la connaissance réfléchie. Car l'intuition renferme les synthèses primitives, ou, en d'autres termes, les données intelligibles et leurs rapports, tandis que la réflexion décompose ces synthèses pour les refaire et les exprimer dans le langage. Il en résulte donc que le jugement accompagné de la réflexion sépare et réunit ce qu'il a d'abord vu et affirmé comme composé. Mais la composition est et doit être la première forme du rapport qui existe entre le sujet et l'attribut du moment que les idées ne peuvent se déduire les unes des autres, et sont seulement groupées autour de deux centres impénétrables, c'est-à-dire les essences réelles de l'absolu et du relatif, et que, entre l'une et l'autre classe, intervient le rapport incompréhensible de création.

L'Etre est, voilà le jugement premier de notre esprit, c'est aussi le seul jugement intuitif analytique. Car il est l'idée absolue se posant et s'affirmant elle-même à notre pensée

sans révéler son essence intime. Mais tous les autres sont synthétiques, à partir des jugements qui rattachent les *idées absolues* (idées des attributs divins) à l'essence de l'Etre et à finir par ceux qui rapportent les choses sensibles à l'essence de l'existence. Les uns sont synthétiques *a priori*, les autres synthétiques *a posteriori*, mais tous sont de la même nature, à cause de leur rapport commun à ce terme impénétrable de l'essence finie ou infinie, qui, intelligible en elle-même, se cache aux faibles yeux de notre esprit et brise pour nous la chaîne des déductions et la parfaite unité de la connaissance.

Achevons de dire ce qui nous semble nécessaire à faire comprendre la doctrine de Gioberti sur l'ordre et l'enchaînement des idées et des jugements.

D'abord il ne distingue pas les idées complexes des idées composées, c'est-à-dire celles dont les éléments sont inséparables de celles dont les éléments sont séparables. Cela fait que les jugements mathématiques eux-mêmes lui paraissent synthétiques, non moins que ceux qui ont pour objet les attributs métaphysiques de Dieu. Ensuite l'unité et la variété des idées ne sont pas pour lui des aspects d'identité et de différence partielle qui permettent à l'esprit d'aller sans interruption et sans saut de la virtualité des principes à la détermination des conséquences, mais une composition et une multitude dont les éléments s'agrégent et se désagrègent. Tel est du moins le point de vue qu'il assigne à l'esprit de l'homme, quoiqu'il avoue qu'il doit y en avoir un autre tout différent, absolu et vraiment divin; et ce point de vue, comme on le voit, est plutôt mécanique que dynamique. Il est tel du moins dans la réflexion, car, dans cette fonction l'activité de notre esprit est une suite d'actes successifs qui s'appuient sur la donnée continue de l'intuition, se tiennent et s'enchaînent à l'aide de la révélation intérieure ou du langage. Les idées, dans cet état de la pensée, suivent le sort des mots, elles se réduisent à des éléments dont nous ne connaissons pas la racine première, ni par conséquent le lien commun. Cette manière de rendre compte du rapport des idées lui semble même si nécessaire que, sans elle, il ne comprendrait pas la découverte dans l'esprit et la nouveauté dans l'objet idéal. Car, dit-il, si les idées pouvaient vraiment se déduire par voie d'identité les unes des autres,

où serait le moyen de passer d'une vérité à une vérité différente? On posséderait toujours ce qu'on cherche. Le raisonnement n'avancerait pas; la production intellectuelle serait impossible.

Préoccupé par l'idée de création qui domine toute sa doctrine, Gioberti ne voyait pas alors de quelle manière autrement féconde pour la philosophie et conforme au sentiment général des hommes touchant l'unité de la science, il pouvait profiter de son *intuition primitive* et de son rapport à la réflexion. Il le comprit mieux plus tard, comme nous le verrons. Pour le moment et pour ce qui regarde la forme de sa doctrine que nous examinons à présent, nous devons avouer que, mêlant son concept de l'impénétrabilité de l'essence réelle à tous les concepts et à tous les jugements, il les a tous, hormis un seul (l'Être est), fait reposer sur l'incompréhensible et transformés en synthèses mêlées de mystère. La vérité est que le mystère est ici dans l'abus d'une observation vraie, et dont le tort est seulement de sortir de sa limite. En effet, Gioberti ne se contente pas de dire que notre pensée rencontre le mystère quand elle s'élève à la dernière raison des choses dans la région de l'absolu, ou qu'elle descend jusqu'à leur racine dans l'ordre des êtres finis; mais il le voit un peu partout et le mêle jusqu'aux axiomes.

En suivant trop résolûment cette voie, Gioberti s'est écarté sans mesure de celle qui avait été parcourue avant lui par Galluppi et Rosmini. Car le premier de ces deux philosophes, entreprenant l'examen de la théorie de Kant sur le jugement, a admis les jugements synthétiques *a posteriori*, rejeté les jugements synthétiques *a priori*, et montré que l'espèce de mystère qu'on croyait y voir se dissipe à la lumière de l'analyse; de sorte qu'il n'y a pour Galluppi que des jugements analytiques. Rosmini, de son côté, par la réduction de l'élément formel de la connaissance, a refait le même travail et a restreint considérablement la sphère des mêmes jugements. Il a cependant reconnu pour tel celui qui consiste dans la synthèse d'une sensation avec une idée, ou, plus généralement, de la sensation avec l'idée. Leur critique sur ce point de la doctrine de Kant avait donc un résultat commun, c'est-à-dire de réduire le plus possible le nombre des jugements synthétiques *a priori*; leur œuvre

était une œuvre de progrès, car elle tendait à donner l'explication de ce qu'on croyait inexplicable.

Gioberti a suivi une direction tout opposée. Au lieu de diminuer, il a augmenté le plus possible le nombre des jugements synthétiques et réduit au minimum celui des jugements analytiques. Car il dit bien que, dans la connaissance réfléchie, les jugements sont analytiques, mais comme la réflexion a pour base l'intuition et qu'elle ne fait que reproduire la synthèse idéale, la vraie nature du jugement dépend de sa manière d'être dans l'intuition. Or, ici il est toujours synthétique, hormis sur un seul cas (l'Etre est), ce qui sépare et réunit d'une manière incompréhensible les sujets et les attributs et brise la science en une multitude infinie d'intelligibles.

Il est vrai, et nous devons le faire remarquer, que Gioberti a signalé dans ce qu'il y a d'impénétrable dans l'essence réelle la source de l'obscurité qui limite la plupart de nos jugements empiriques et de nos connaissances sur la matière, sur l'âme et sur Dieu. Mais non content du *rôle* que cette inconnue, cette espèce de *noumène*, joue dans les questions ontologiques, il l'a introduite dans toutes les vérités abstraites, et a rendu par là impossible tout jugement analytique et toute proposition identique, non-seulement contre l'opinion de Galluppi et de Rosmini, mais même contre l'avis de Leibnitz et de Kant lui-même, qui restreignait trop sans doute la sphère des jugements analytiques, mais l'admettait cependant.

Sans doute cette exagération tenait à sa manière de *voir* touchant les idées, qu'il identifiait avec les réalités dans l'*unité* supérieure et la manifestation cosmologique d'un *principe* commun. Mais nous avons pensé être d'autant mieux reçu à faire ces observations que Gioberti lui-même a changé entièrement d'avis dans la seconde forme de sa philosophie, où il substitue l'identité dialectique des idées à la synthèse qu'il admet ici.

Nous venons d'esquisser rapidement la théorie de Gioberti sur la connaissance ; nous ne pouvions pas la séparer et nous ne l'avons pas séparée effectivement de la théorie de l'être, parce que ces deux parties de la philosophie sont profondément unies dans la manière de voir de ce philosophe, en quoi il est essentiellement platonicien et beau-

coup plus que Rosmini. En effet, le philosophe de Roveredo rattache bien la connaissance à une *forme de l'Être*, mais cette forme est *la possibilité* et non *la réalité*, à laquelle elle s'oppose; d'où il suit que le fondement ou la forme objective de la connaissance, ou, ce qui est la même chose, l'*idée de l'Être* une fois posée, la théorie de la connaissance se développe et s'organise en s'appuyant sur le monde sensible au moyen d'une synthèse et d'une détermination réciproque de l'idée et de la sensation. Mais chez Gioberti l'idée est la réalité, et l'idéologie n'est pas distincte de l'ontologie. Son idée est ou l'absolu ou une détermination substantielle de l'absolu, comme pour Platon, excepté cependant qu'entre l'idée totale et ses modes relatifs au sensible intervient, chez le philosophe italien, le rapport de création.

Ce point de la création des idées relatives (intelligibili relativi) est de la plus haute importance; il sépare Gioberti à la fois de Platon et de Descartes, et le rapproche du cardinal Cusa et de Bruno, qu'il avait du reste beaucoup étudiés, et dont le nom se rencontre dans ses ouvrages entouré de louanges. Il le sépare de Platon, parce que l'idée de création est chrétienne et non platonicienne, et lui-même fait assez voir cette différence en se rapprochant davantage du platonisme dans ses œuvres posthumes, où il substitue la *méteris* ou participation à la création dans l'ordre intelligible; il le sépare de Descartes, car ce n'est pas seulement de la volonté, mais de l'essence immuable de Dieu, identique à la vérité absolue, qu'il fait dépendre la révélation intérieure des idées relatives ou des essences idéales des choses (1); enfin il le rapprocha de Cusa et de Bruno, car pour l'un, dans son livre *De docta ignorantia*, comme pour l'autre, dans son ouvrage *De umbris idearum*, l'idée humaine est caractérisée à la fois par un rapport de similitude à l'idée divine et par une propriété symbolique qui en fait une représentation créée et limitée de la vérité absolue.

Il y a un autre philosophe duquel on rapproche généralement Gioberti et duquel il est en effet très-naturel de le rapprocher, à cause des rapports de ressemblance qui

(1) On sait que Descartes a soutenu que l'existence des vérités nécessaires dépend de la volonté de Dieu.

unissent leurs doctrines. Ce philosophe est Malebranche. Et, en effet, il faut d'abord reconnaître que c'est à cet illustre penseur que l'idéalisme chrétien doit, je ne dis pas sa naissance, mais sa constitution dans les temps modernes. Le philosophe français est bien le maître de tous les écrivains qui, dans les deux derniers siècles, ont, avec différentes méthodes et dans des mesures diverses, allié le platonisme au christianisme et fait revivre les enseignements de saint Augustin. La théorie de la vision en Dieu a certainement exercé une grande influence sur l'esprit de Gioberti, comme elle l'avait exercée déjà sur Gerdil et Rosmini. Cependant le philosophe de Turin, tout en l'admirant et en lui consacrant un examen spécial (1), s'en sépare sur des points très-importants. On sait que Malebranche divise toutes les vérités qui sont en Dieu et qui peuvent devenir l'objet de notre connaissance et de notre amour en deux classes qu'il appelle *rapports de quantité* et *rapports de perfection*. Les rapports de quantité ont pour termes des nombres et des grandeurs et sont renfermés en Dieu en tant qu'il contient l'étendue et la quantité intelligible. Les rapports de perfection sont des déterminations qualitatives qui dépendent des idées du beau et du bien. Les uns et les autres, avec les idées fondamentales qui leur donnent naissance, ont pour source et pour centre commun l'idée de l'Etre et de la perfection absolue. Or cette hiérarchie des vérités idéales est bien différente de celle qui se trouve dans Gioberti. La classification de Malebranche se ramène en somme à la quantité, à la qualité et à l'Etre, leur principe commun. Celle de Gioberti se compose, comme nous l'avons vu, des trois idées capitales de l'Etre, des existences finies et du rapport de création. Il n'y a presque rien de commun entre elles, comme on le voit. On trouve, à la vérité, l'Etre ou l'infini sous la forme d'idée dans l'une et dans l'autre, mais l'Etre de Malebranche est le contenant immobile des types intelligibles et des vérités nécessaires présent à l'esprit de l'homme et lui manifestant dans les idées le modèle des objets correspondants ; celui de Gioberti est non-seulement le contenant des intelligibles et le siége de toute vérité, mais il est encore et surtout la raison neces-

(1) Voyez les Notes et Dissertations ajoutées au livre de l'Introduction.

saire et la cause productrice des choses finies. Non-seulement le rapport de création n'est pas contenu dans la vision idéale de Malebranche, mais tout le monde sait que ce philosophe n'admettait la création du monde que sur le témoignage de l'Ecriture sainte, cercle singulier sans doute, car ce témoignage suppose ce qu'il prétend garantir, mais qui montre à quel point sa doctrine des idées et de la vision en Dieu est éloignée de celle qui s'appuie tout entière sur la création, et qui fait de la perception de cette causalité supérieure et primitive la base de la connaissance. Pour Malebranche, l'idée est tellement indépendante du monde et Dieu tellement parfait en lui-même que la création lui semble une déchéance; pour Gioberti, au contraire, Dieu est essentiellement la cause du monde. Il dit lui-même quelque part que tout l'effort de sa philosophie consiste à ramener à un même terme les principes d'identité et de causalité, et à substituer ainsi à l'Être abstrait, indéterminé et infécond de Rosmini, l'Etre cause et créateur. Il est bien vrai que Malebranche, dans certains passages, parle de l'efficacité de l'idée en vrai platonicien et comme s'il commentait la *République* ou le *Philèbe*; mais il n'en est pas moins vrai que l'esprit général de sa doctrine est opposé à une identification de la vérité et de la causalité.

Rosmini est bien plus près de Malebranche que Gioberti; car Rosmini refuse, il est vrai, d'identifier l'idée avec l'absolu et la réduit à une forme de l'Etre ayant son siége en lui, ce qui ne l'éloigne pas médiocrement du philosophe de l'Oratoire, mais en même temps il la tient presque autant que lui éloignée du monde et la sépare profondément de la réalité. Gioberti, au contraire, les unit si bien qu'il les égale et les identifie. Il n'y a pour lui de vraiment réel que l'idéal; tout ce qui est réel est idéal, et réciproquement. Le sensible n'est proprement pas réel mais phénoménal. Il s'ensuit que pour lui la réalité du monde contient aussi son idéalité et sa vérité et que l'une et l'autre sont fondées en Dieu et contenues en lui par le rapport de création. Cette manière de voir assure à la nature et à l'homme une valeur qu'ils ne sauraient obtenir dans un idéalisme qui unit moins étroitement le fini à l'infini ou qui se renferme dans l'unité divine sans pouvoir en sortir autrement que par le prodige et la révélation.

CHAPITRE III

SOMMAIRE. — Suite de la doctrine philosophique de Gioberti. — Application de la formule idéale : « l'*Etre crée les existences*, » à la reconstruction de l'univers et de la science. — Analyse du concept de création. — Théorie du temps et de l'espace. — Transformation de la formule. — Ses deux cycles. — Premier cycle : l'*un produit le multiple.* — Deuxième cycle : *le multiple retourne à l'un.* — Explication du beau et du bon par le retour du multiple à l'unité. — Platonisme de Gioberti. — Esthétique, Ethique, Politique. — Formules qui dominent ces sciences. — Application de la formule idéale à la réorganisation de l'Italie. — L'Italie idéale dans le livre intitulé : *Primauté morale et civile des Italiens ;* jugements sur ce livre. — Rapprochement des idées politiques de Gioberti et de César Balbo. — Livre de cet écrivain, intitulé : *les Espérances de l'Italie.* — Arbre généalogique des sciences. — Considérations critiques sur la première doctrine philosophique de Gioberti. — Principaux partisans de cette doctrine. — D'Acquisto, Fornari, Di Giovanni, etc.

Nous avons vu quelle est, suivant Gioberti, la théorie de la connaissance, et sur quel principe elle repose ; nous avons ainsi posé la base de toute sa doctrine, d'autant plus qu'elle identifie, comme nous l'avons dit, les principes de la connaissance et de l'être. Voyons maintenant quel édifice il élève sur ce fondement, et si nous ne pouvons en parcourir en détail toutes les parties, essayons au moins de donner une idée de l'ensemble.

Comme sa formule exprime à la fois l'être et l'idée, qu'elle est également ontologique et idéologique, il l'applique à construire d'une manière synthétique le double système des

êtres et des sciences ; ou plutôt, ce n'est pas un double travail qu'il fait, mais un seul ; car si le point de vue se dédouble sous l'action de l'analyse, le principe, la méthode et les résultats se correspondent de part et d'autre dans un parallélisme parfait. En effet, Gioberti reprend sa formule : (L'Être crée les existences), il en énumère les membres, et allant de l'un à l'autre, il aperçoit les éléments de l'univers sortant, pour ainsi dire, de chacun d'eux et de leurs rapports. Ensuite, les examinant plus particulièrement, il en découvre les aspects divers et en tire des considérations sur la marche générale et les lois communes des êtres. Chacun des membres de la formule devient en même temps l'objet d'un groupe de sciences qui se divise à son tour en éléments subordonnés et parallèles aux parties correspondantes du monde. De sorte que du haut de sa formule idéale, le philosophe de Turin, avec une hardiesse qui ressemble à celle des grands philosophes allemands, domine la science et l'univers, construit et organise le double système des idées et des êtres.

Quant à nous, pour plus de clarté, nous croyons devoir séparer jusqu'à un certain point ce qu'il a uni ; nous commencerons par exposer brièvement ses pensées sur l'ordre des êtres ; nous en montrerons ensuite le rapport à l'ordre des sciences, et nous rétablirons l'unité de la doctrine par la reproduction du tableau synoptique des sciences tracé par lui-même dans le cinquième chapitre de l'Introduction (t. III, édition déjà citée).

Pour se former une idée de l'ordre général de l'univers, il faut se rendre compte de tout ce qui est renfermé implicitement dans la formule idéale. Il faut descendre de l'Être aux existences, passer par l'intermédiaire de l'acte créateur, examiner le temps et l'espace dans leur double rapport avec le principe des choses et avec les êtres sensibles, puis, remontant de ces êtres à leur Auteur, le considérer comme cause finale, après l'avoir étudié comme cause efficiente ; contempler le retour des créatures à leur principe, après avoir assisté à leur éclosion du sein de la Divinité ; passant enfin de l'ordre de l'univers, qui embrasse à la fois Dieu et le monde, à la sphère plus restreinte des êtres crées, il faut voir quelle en est la marche et la loi, quelles en sont les divisions les plus importantes, comment elles concourent, à leur tour et dans leurs bornes, à l'harmonie universelle.

On peut, dit Gioberti, concevoir deux moments dans le concept du rapport qui unit les deux termes extrêmes de la formule et dans la synthèse qui en dérive, c'est-à-dire un moment descendant et un moment d'ascension.

Si l'on descend de l'Etre aux existences, dans le moment intermédiaire que la pensée traverse en sortant du premier terme de la formule (l'Etre), et avant d'entrer dans le second (la création), le temps et l'espace se présentent à elle avec un double rapport envers les termes extrêmes et opposés de l'Etre et de l'existence. Car, d'une part, l'acte créateur, en réalisant les idées, doit les limiter et les individualiser, ce qui n'est possible qu'en les faisant descendre en quelque façon dans le temps et dans l'espace sensibles; et d'autre part, ce qu'il y a de phénoménal et de concret dans le temps et dans l'espace suppose une réalité supérieure et une possibilité intelligible. Le temps et l'espace ont donc une nature intermédiaire par laquelle ils s'identifient d'abord avec la puissance de Dieu comme simples et pures possibilités, ensuite avec l'activité créatrice comme réalités transcendantes, enfin avec les êtres finis comme phénomènes sensibles.

Ainsi Gioberti considère principalement trois choses dans le temps et l'espace : 1° la possibilité; 2° la réalité nécessaire; 3° la réalité contingente. Nous venons de voir la thèse dans laquelle ces trois points sont contenus et déterminés. Voyons maintenant comment il la démontre et à quelles sources il puise sa démonstration.

« Toute cette matière, dit Gioberti dans sa Correspon-« dance (p. 57 du tome II), embrasse trois chefs : 1° la « notion psychologique du temps et de l'espace ; 2° la « nature ontologique de ces deux objets; 3° les relations « qui existent entre le temps et l'espace, d'une part, la suc-« cession et l'étendue, de l'autre ; 4° la solution des diffi-« cultés qu'on oppose à la réalité ontologique du temps et « de l'espace. Je crois que les deux premiers points sont « traités de main de maître, l'un par Kant dans son *Esthé-« tique transcendentale*, qui fait partie de la *Critique de la « raison pure*, et l'autre par Leibnitz en plusieurs de ses écrits, « et surtout dans sa correspondance avec Clarke. Je crois « qu'on ne peut rien ajouter d'essentiel à l'analyse de ces « grands auteurs. Mais relativement aux deux derniers points, « je ne connais personne qui me contente, et je pense qu'on

« ne peut remplir cette lacune qu'avec la formule idéale,
« qui, identifiant l'élément pur du temps et de l'espace avec
« l'Etre; et l'élément empirique, c'est-à-dire la succession
« et l'étendue avec les existences, nous montre le lien
« mystérieux des deux termes dans la synthèse de l'acte
« créateur. »

Voilà sa solution; il s'agit maintenant de connaître les raisons sur lesquelles il se fonde pour se flatter de remplir la lacune laissée par les métaphysiciens qu'il vient de nommer. Nous les trouvons exposées clairement et avec ordre dans un autre passage de sa correspondance : « 1° *l'Etre crée les existences*, dit-il. Cette proposition exprimant l'objet total et immédiat de la connaissance intuitive, il n'y a pas d'idée humaine qui n'y soit contenue.

« 2° L'homme a l'idée de l'espace et du temps. Donc ces deux conceptions doivent se trouver dans la formule idéale.

« 3° A quel membre de cette formule appartiennent-elles?

« Examinons, pour éclaircir ce point, la nature de ces deux conceptions. Le temps et l'espace sont à la fois purs et empiriques. Il sont purs, en tant qu'ils signifient la simple possibilité de la succession et de l'étendue. Ils sont empiriques, en tant que cette possibilité est effectuée dans une succession et une étendue réelles. Comme purs; ils sont nécessaires; comme empiriques, ils sont contingents. Le temps et l'espace sont donc deux concepts mixtes, qui tiennent à la fois du contingent et du nécessaire.

« 4° Si le temps et l'espace étaient des choses purement nécessaires, ils appartiendraient au premier membre de la formule, qui contient tout le nécessaire. S'ils étaient purement contingents, ils appartiendraient au dernier membre, qui comprend tout le contingent; mais comme ils sont mixtes, ils ne peuvent appartenir à aucun des deux extrêmes. Il reste donc qu'ils fassent partie du moyen terme de la formule.

« Et, en effet, ce moyen terme, à cause de la place qu'il occupe, doit participer à la nature des deux extrêmes et être une synthèse du contingent et du nécessaire. C'est en vertu de cette synthèse qu'il se distingue des extrêmes, puisqu'il n'y a aucun autre concept simple au delà du contingent et du nécessaire. D'un autre côté, placé comme il est au milieu de la formule, il doit soutenir deux rapports opposés avec les extrêmes, suivant qu'il touche à l'Etre ou qu'il est en

contact avec les existences. Nous trouvons donc précisément dans le second membre de la formule cette synthèse du nécessaire et du contingent qui distingue les conceptions du temps et de l'espace.

« 6° De ces considérations abstraites passons au point de vue concret.

« Qu'y a-t-il de concret dans le second membre de la formule? la création. Or, la création, c'est-à-dire ici l'action créatrice, a pour cause l'Etre et pour effet l'existence. Elle est donc inférieure à l'Etre comme l'effet à la cause et supérieure à l'existence comme la cause à l'effet. Or, quelle est ici la cause? C'est l'Etre qui contient en soi la possibilité éternelle et absolue du temps et de l'espace, c'est-à-dire le temps et l'espace purs. Quel est l'effet? C'est l'ensemble des existences, ou le monde qui est *contenu* dans l'espace et dans le temps empiriques, et qui est inférieur à l'Etre, parce que l'Etre est le contenant de l'espace et du temps purs. Mais ceci ne pourrait avoir lieu si la création n'était pas la synthèse du contenant et du contenu, c'est-à-dire de l'espace et du temps purs et empiriques. Donc, le temps et l'espace appartiennent au moyen terme de la formule.

« 7° Des raisonnements ontologiques passons aux observations psychologiques. Notre esprit peut-il descendre de l'Etre aux existences sans passer par la création? Non certainement. Mais peut-il se faire la moindre idée de la création sans concevoir que le temps et l'espace possibles soient portés à l'acte et qu'ils deviennent le contenant des créatures? En effet, comment le monde pourrait-il subsister, si le temps et l'espace n'étaient pas actuels? Le temps et l'espace sont la condition nécessaire des existences, et partant notre pensée ne peut passer de l'Etre à ses effets sans s'arrêter à ces deux conceptions intermédiaires. Donc, l'espace et le temps, occupant au point de vue psychologique de nos idées une place moyenne entre l'Etre et les existences, doivent, au point de vue ontologique, s'identifier avec l'idée de création. » (V. le tome II de la Correspondance, pages 203, 204.)

Ce passage nous donne une idée de la manière dont Gioberti savait porter l'analyse dans les sujets les plus abstraits et les plus difficiles de la métaphysique, quand le désir d'exercer une influence immédiate sur les esprits ne lui faisait

pas sacrifier les procédés de la science aux exigences de la rhétorique. Mais il est, à ce qu'il nous semble, bien plus intéressant à un autre point de vue : car il éclaircit sa pensée sur le temps et l'espace, point resté assez obscur dans l'*Introduction*, son ouvrage principal. En outre, en mettant en lumière ce point, il nous instruit mieux sur sa manière d'entendre le rapport de Dieu et du monde ou la création.

Le temps et l'espace purs s'identifient pour lui avec l'éternité et l'immensité, attributs divins dont dépendent toutes les successions et toutes les étendues par l'intermédiaire de l'activité créatrice. Tout ce qui passe et se succède, tout ce qui existe et coexiste a non seulement sa source dans la puissance divine, mais est un acte contingent qui dépend de l'actualité nécessaire de cette puissance, ou, ce qui est la même chose, de son activité infinie.

De cette manière Dieu ne tombe pas dans la condition des êtres finis et ne s'unifie pas avec eux. Il échappe à cette confusion par sa puissance, car elle est identique à l'immensité et à l'éternité ou à l'espace et au temps purs et elle n'est ni étendue, ni successive ; il y échappe aussi par son activité créatrice, parce que, étant une, continue et nécessaire, cette activité contient, comme un terme subordonné, la multiplicité des actes et des énergies contingentes qui s'allient avec les phénomènes de la succession et de l'étendue. De cette sorte, l'unité absolue de Dieu ne serait pas détruite, et le monde ne se confondrait pas avec lui. Car la multiplicité des êtres sensibles avec la partie purement phénoménale du temps et de l'espace qui en est le contenant immédiat, dépendrait de l'activité créatrice, et ce que nous prenons pour un être nécessaire et sans bornes quand nous nous représentons la réalité indépendante de l'espace, et du temps en soi, ne serait qu'un aspect de cette activité. L'acte créateur demeure donc essentiellement unique et continu, malgré sa virtualité infinie et la production du multiple. « Aussi pou-
« vons-nous nous représenter le temps et l'espace purs
« comme une expansion circulaire qui va en s'agrandissant
« à l'infini et sort d'un centre unique et simple..... Ce point
« indivisible, c'est l'Etre, qui contient dans sa puissance
« et sa vertu créatrice un cercle sans fin. La circonférence
« qui se projette de ce point et qui se développe et s'agrandit
« successivement, c'est l'existence multiple, chose finie et

« relative dans sa substantialité actuelle, mais infinie et ab-« solue si on la considère dans la puissance qui occupe le « point central de l'Etre. » (Introduction, tome III, p. 23, édition Capolago.)

De ces considérations sur le temps et l'espace et sur leur rapport à l'Etre et aux existences par l'intermédiaire de la création, il suit que la formule fondamentale de cette doctrine : « l'*Etre crée les existences*, » peut se transformer en celle-ci. « *L'un crée le multiple* » (p. 44, *Ibidem*).

En analysant mieux les termes qu'elle contient et les relations qui les unissent, on en trouve encore une autre qui est celle-ci « *La multiplicité retourne à l'unité* » Voici comment on la découvre :

Nous savons *a priori* que l'Etre est absolument intelligible, mais l'intelligibilité absolue doit se pénétrer elle-même et être en même temps intelligence absolue et infinie. Or, cette conception d'un Etre à la fois absolument intelligible et intelligent, qui crée et manifeste par son acte créateur les idées éternelles renfermées dans son sein, contient implicitement la conception de fin. Car ses idées parfaites sont la règle de son activité et le but duquel il rapproche les créatures. Il y a donc une finalité idéale qui domine le monde, et cette finalité idéale étant l'ordre universel, il faut dire que le monde est contenu dans l'ordre plutôt que l'ordre dans le monde. Et comme enfin l'ordre idéal est l'ensemble des idées et que les idées sont Dieu même, il s'ensuit que la multiplicité des existences est en Dieu et qu'elle a en lui son origine et sa fin. Une double direction existe donc dans la multiplicité et dans le mouvement des existences : par l'une, elles viennent de Dieu ; par l'autre, elles y retournent : l'une est l'expansion du multiple qui sort de l'unité, l'autre est le retour de la multiplicité à son principe ; le fondement commun de ce double mouvement est l'unité même de l'Etre, qui est à la fois cause efficiente et cause finale de tout ce qui existe.

Gioberti a donné à ce double mouvement des êtres le nom de *cycles de la création*. Il a appelé *cycles de la génération* les mouvements qui imitent dans les rapports des choses finies la marche générale de l'univers. Ces nouveaux cycles sont deux également, et reproduisent dans de certaines limites ceux du premier ordre. Le premier cycle de la génération peut s'exprimer ainsi : *L'un engendre le multiple ;* le second

recevoir cette formule : *Le multiple revient à l'unité.* Les cycles du second ordre sont subordonnés à ceux du premier ordre et forment par leur harmonie la beauté du monde et de l'humanité; ils se manifestent dans les sphères de la substantialité et de la force comme dans celles de la vie et de l'organisation; ils produisent et dominent la mesure, le perfectionnement et le progrès. Toute existence en effet, individuelle ou collective, est, ou une substance pourvue de modes, ou une force qui produit des phénomènes ou le centre d'une organisation ou d'une aggrégation. Or, dans tous ces cas, on voit se vérifier la double relation de l'unité avec la multiplicité. La substance et les modes, la force et les phénomènes, le centre et la circonférence des organismes et des corps collectifs composent des oppositions et des synthèses dans lesquelles les termes extrêmes se séparent et se rejoignent par un double rapport qui les distingue et les retient dans l'unité de l'être conformément à l'ordre universel des existences.

Mais si l'on veut connaître plus complétement la nature des effets du second cycle de création, il faut le considérer dans son rapport à l'humanité, c'est-à-dire dans cette sphère de l'existence où la finalité manifeste d'une manière plus éclatante la vérité, la bonté et la beauté suprême par la production de l'art, de la moralité et de la science.

C'est là que l'idée archétype du monde nous découvre son rapport à la volonté humaine et devient la loi des êtres libres. C'est là que l'ordre idéal avec sa nécessité rationnelle fait naître l'obligation et s'impose à la volonté; c'est là aussi que, captivant les cœurs par l'attrait de la beauté, il les entraîne dans la voie du progrès sous son libre et puissant empire; mais l'amour du beau et la réalisation du bien ne sont possibles que par la science et par son union à l'idée absolue.

Il y a vraiment un souffle de l'esprit platonicien dans la pensée et la parole de Gioberti quand elle s'applique à la détermination du Beau et du Bien, et qu'elle en cherche les types relatifs au monde moral et politique. Pour s'en convaincre il suffirait d'une analyse rapide des ouvrages intitulés : du Beau, du Bon, de la Primauté morale et politique des Italiens. L'auteur s'y déclare et s'y montre évidemment disciple de Platon, dont il sait imiter les procédés idéalistes

autant qu'il tient à suivre ses principes. On trouverait, en effet, dans les deux premiers l'exposition des idées générales qui ont guidé ensuite l'imagination de l'artiste et la raison de l'homme politique dans la composition du troisième. Ne pouvant faire cette analyse, nous en indiquerons au moins quelques traits.

Dans le traité du Beau, Gioberti examine l'idée de cet objet et en cherche l'origine; il étudie l'imagination qui le crée, le sublime qui, selon lui, en est le principe supérieur, le merveilleux, avec lequel il s'allie; il en suit les manifestations dans les sphères distinctes de la nature et de l'art, et termine par une excursion rapide dans l'histoire du Beau chez les différents peuples. Dans le traité du Bon, il étudie successivement ce grand objet de la morale universelle dans l'homme qui le conçoit, le sent et l'aime, en Dieu qui en est le principe, dans l'histoire de l'humanité, dans laquelle il se manifeste d'une manière plus ou moins parfaite ou imparfaite suivant les religions qui l'enseignent et le représentent, les civilisations qui l'appliquent et le réalisent dans leurs institutions, les races que la nature et les climats disposent à le comprendre et à le sentir d'une manière plus ou moins conforme à son essence. Les rapports du Bon avec le surnaturel et avec l'ordre universel terminent ce tableau tracé à grands traits, où la morale est unie à la cosmologie, à la philosophie de l'art, à celle de la religion et à l'histoire de l'humanité par un procédé synthétique qui découvre de vastes horizons, sans cependant pénétrer toujours au delà des nuages qui limitent le regard.

Dans l'un comme dans l'autre de ces livres, l'auteur est fidèle à sa formule et à ses principes. Il est idéaliste et ontologiste, non moins que chrétien et catholique, par son adhésion invariable à la double doctrine des idées et de la création. Il est encore, ici comme partout, l'ennemi du sensualisme : le beau n'est pour lui ni l'agréable, ni l'utile ; ce n'est ni un phénomène purement subjectif, ni un rapport contingent entre les moyens et les besoins individuels; le beau est objectif; il dépend de l'idée et de son essence absolue; aussi faut-il distinguer dans la nature la forme de la matière, et dans l'œuvre d'art, encore plus, ce qui appartient à l'imagination de ce qui dépend de la raison. L'une fournit l'élément sensible, l'autre l'élément intelligible; l'une donne

la forme ou la représentation, et l'autre l'idée ; le beau ne se montre jamais plus clairement dans les produits de l'art que quand l'idée ou le type idéal y domine l'élément sensible. Mais qu'est-ce que l'idée, si ce n'est l'Être considéré tantôt dans son unité, tantôt dans ses manifestations et son rapport aux existences ? Veut-on connaître le principe et le développement du beau, qu'on remonte au principe et au développement de l'Être ; veut-on connaître les règles suprêmes de l'esthétique, qu'on en cherche le type et le germe dans les lois universelles de l'ontologie. Nous connaissons la formule idéale et ses trois membres, Être, Création, Existences. Nous savons comment le temps et l'espace se rejoignent, sous leur double forme pure et sensible, dans la réalité de l'acte créateur, et constituent la continuité non interrompue de la chaîne des êtres depuis l'essence impénétrable de l'unité jusqu'aux dernières ramifications du multiple. Eh bien, les idées élémentaires de l'esthétique sont contenues dans ces données de l'ontologie et dans leur formule suprême ; elles peuvent et doivent s'en dégager.

Ces idées sont essentiellement celles du sublime, du beau et du merveilleux. Voici comment elles sortent de l'ontologie :

« L'idée de création nous fournit les trois concepts concomitants du temps, de l'espace et de la force qui, joints ou séparés, forment les différentes espèces du sublime. Le sublime, c'est la création en tant qu'elle est représentée à l'imagination, comme la création est le sublime en tant que réalisé par Dieu et perçu par la raison.

« Cela posé, il ne sera pas difficile de trouver les rapports du sublime avec le beau. Qu'est-ce que la création, si ce n'est la réalisation des types intelligibles des choses dans les substances finies ; et que fait l'acte créateur, si ce n'est poser d'une part dans leur substantialité la matière, dans leurs déterminations idéales la forme du beau ? Le beau est l'union individuelle de la forme et de la matière. Dieu, en créant les êtres finis sous cette condition, crée donc aussi le beau ; donc le beau dérive de cette *force créatrice* dans laquelle réside principalement le sublime. »

En second lieu, les types intelligibles, en tant que réalisés dans les substances finies, sont dans le temps et dans l'espace. D'où il suit que ces deux formes de l'univers, qui sont le

principe d'une autre espèce de sublime, sont aussi le siége du beau. Ainsi *la force créatrice produit la beauté, l'espace et le temps la contiennent.* L'une a envers le beau un rapport de causalité, l'autre une relation de contenant à contenu. D'où la formule suivante : *Le sublime crée et contient le beau*, qui revient à cette autre expression : *Le sublime dynamique crée le beau, le sublime mathématique le contient.* Mais comme la force créatrice n'est que l'activité toute-puissante de l'Être et que le temps et l'espace, comme purs et sensibles, en sont les conditions éternelles et les effets, il s'ensuit que les formules de l'esthétique peuvent se ramener aux formules de l'ontologie, et à la première de toutes, de cette façon : *L'Etre, par le moyen du sublime dynamique, crée le beau, et par le moyen de sublime mathématique le contient.* (Du Beau, chapitre IV.)

Tel est le rapport de l'esthétique à l'ontologie relativement aux conceptions du beau et du sublime ; il en existe un autre non moins profond entre le beau et le merveilleux.

Le merveilleux esthétique peut se diviser en deux espèces, qui sont le mystérieux et le surnaturel. Le mystérieux est dans l'ordre esthétique l'inconnu qui, se mélangeant avec le connu sous une forme sensible, se croise et s'allie avec le beau et le sublime pour en augmenter l'éclat et la puissance. Le mystérieux, en pénétrant dans les produits de l'imagination, y introduit ce je ne sais quoi de flottant et d'indéfinissable qui se répand dans le monde idéal façonné par l'art et la poésie. Le mystère est nécessaire au beau, parce que le beau est inséparable des objets qui dépassent l'expérience et ouvrent au delà des bornes de la réalité des perspectives infinies à l'esprit humain. Cet attrait du mystère se rencontre aussi dans la science, où la lumière du vrai brille d'un éclat plus pur à notre pensée par le contraste des ombres qui la limitent.

Le surnaturel est une qualité non moins importante du mystérieux dans les représentations esthétiques. Le surnaturel n'est pas l'extraordinaire, mais bien ce qui est contraire aux lois de la nature. Le surnaturel exerce son empire dans l'épopée, où il est en harmonie avec les besoins de l'imagination et de la faculté créatrice, comme il règne d'un autre côté dans la religion et dans l'histoire des origines ;

[illegible] est toujours la condition supérieure qui, [illegible] hors du monde, commence, reprend et [illegible] l'ordre et la succession des choses. Le naturel, [illegible] établi, le surnaturel ce qui le précède et le suit. [illegible] que nous avons vu le beau et le sublime [illegible] de la formule idéale, de même nous pouvons en tirer le merveilleux et le surnaturel esthétique. En effet, le premier membre de la formule (l'Être), qui n'est autre que l'idée absolue, en passant en quelque sorte dans le dernier par le terme intermédiaire de la création, répand sur toutes les idées et sur tous les êtres cette lumière du vrai et de l'évidence qui les rend susceptibles d'être pensés et entendus. Mais cette lumière du vrai est pour nous entourée de ténèbres, et les objets que nous pouvons connaître sont pour nous comme des points lumineux dans un champ ténébreux. Il en résulte qu'il y a une grande place pour l'incompréhensible dans notre connaissance, phénomène qui à son tour dépend de l'impénétrabilité de l'essence réelle des choses. De là le mystère dans la nature que la philosophie doit reconnaître sans le pouvoir pénétrer, et dont les mystères révélés ne sont qu'une manifestation imparfaite et partielle, quoique fondée dans le vrai. (Chapitre v, p. 109 de l'édition de Capolago.)

Or l'incompréhensible, en passant du domaine de la raison dans celui de l'imagination et en se revêtant d'une apparence sensible, donne naissance à la notion esthétique du mystérieux, qui est l'inconnu et l'essence des choses représentées poétiquement. Si l'essence demeurait dans son impénétrabilité originaire, elle ne pourrait jamais être représentée sous une forme empruntée à l'imagination. C'est pourquoi l'incompréhensible ne peut faire partie de l'esthétique qu'à la condition de se révéler. C'est la parole esthétique qui opère cette révélation, comme la parole religieuse opère une autre révélation dans un autre ordre. Des deux côtés, le mystère s'éclaire, l'indéterminé se détermine dans de certaines limites par la foi et l'imagination avec les mots et l'écriture, avec les sons, les mouvements, les figures et les couleurs. C'est ainsi que le peintre fait entrevoir l'incompréhensibilité des choses avec ces ombres, ces reflets, ce clair-obscur, ces lointains, ces fonds, ces raccourcis, ces gradations, ces nuances, ces demi-teintes dans lesquelles la vue se

perd, comme le regard de l'esprit parcourant l'ordre des intellections imparfaites dont il est capable s'égare à la fin dans la profondeur de l'essence. (*Ibidem.*)

Voici maintenant comment on tire toute la science du Bon de la formule idéale. Les éléments de l'éthique se réduisent en somme à trois : c'est-à-dire à la cause du bon, au bon lui-même et à ses effets. La cause du bon est première ou seconde : la première est Dieu même, la seconde est l'âme humaine, en tant que douée de deux facultés, c'est-à-dire du libre arbitre, ou de la volonté éclairée et guidée par la raison, et de l'amour, activité fatale et subordonnée à la première. Le bon lui-même consiste dans la loi et dans l'impératif, deux choses essentiellement indivisibles qui s'identifient avec le suprême législateur. Les effets du bien se réduisent dans la vie présente à la vertu, dans la vie future à la béatitude, qui sont à elles deux le commencement et l'achèvement du bien dans les bornes où il est accessible à l'homme. A la vertu s'ajoutent le plaisir et la beauté morale, l'approbation de la conscience, le mérite et l'espoir d'une récompense proportionnelle, moments intermédiaires qui joignent la vertu au bonheur parfait. Or la formule idéale fournit tous ces élémens et les harmonise en les réduisant à l'unité.

En effet, l'idée de l'Être créateur, qui est le terme d'après lequel s'organise la formule, nous fournit la cause première du bon, la loi qui le constitue et le principe d'obligation qui l'accompagne.

L'Être est la cause première de l'activité morale, parce qu'il est le créateur, le conservateur et le promoteur de l'agent. L'agent dépend de lui quant à l'existence et à la nature de ses facultés aussi bien que dans sa substance. Ce qui n'empêche pas l'homme d'être libre, car la cause première, en portant au bien la volonté humaine, ne l'empêche pas de s'en détourner.

Mais Dieu, qui excite l'activité de l'homme dans la direction du bien, pose aussi le fondement de sa raison en découvrant à son intuition l'ordre des êtres résumé dans le rapport de l'absolu aux existences relatives et réalisé par la création.

L'esprit de l'homme aperçoit dans le champ immense de cette intuition non-seulement Dieu, les idées et l'acte créa-

teur qui les individualise en les faisant descendre dans le temps et dans l'espace sous la forme de phénomènes, mais aussi les relations que lui-même soutient avec les idées et avec Dieu ; car lui-même est compris dans les effets de cet acte qui porte les possibles à l'existence. Or c'est dans la perception de ce double aspect de bien, considéré comme unité de l'idéal et comme créateur, qu'est l'origine de notre connaissance de la loi et de l'impératif moral. La loi morale n'est que l'ensemble des idées éternelles ou des natures idéales des êtres et de leurs rapports. L'impératif ou l'obligation qui l'accompagne s'identifie avec la volonté divine ; c'est l'activité créatrice imposant à la libre volonté de l'homme l'ordre qu'elle réalise d'une manière irrésistible dans le monde de la matière et de la vie extérieure. Voilà pourquoi la loi est universelle et fatale dans le cercle des existences dépourvues de la pensée et de l'arbitre, et pourquoi sa nécessité se change en obligation pour l'être intelligent et libre.

Ainsi le bien et son double élément, c'est-à-dire la loi et l'obligation, de même que sa cause première, nous sont donnés par le premier et le second membre de la formule (Être et création) ; la cause seconde du bien et les conditions humaines de sa réalisation nous sont fournies par le troisième (Existences). Mais l'organisation même de l'éthique est dominée par l'ontologie ; les formules comme les éléments de l'une se dégagent des formules et des éléments de l'autre.

L'Etre par le libre arbitre de l'homme crée le Bon. Voilà la formule fondamentale de l'Ethique ; or elle répond par sa généralité et par la disposition de ses termes à la formule de l'ontologie (l'Etre crée les existences). On sait déjà que cette formule donne naissance à deux autres, double expression de deux rapports fondamentaux de l'ordre universel que nous avons appelés *cycles*, suivant le langage du philosophe de Turin : eh bien, il y a aussi deux cycles dans l'ordre moral ; le premier comprend la vertu, et le second le bonheur parfait ou le souverain bien. Le premier peut s'exprimer par ces mots : *La liberté, en sacrifiant la passion à la loi, produit la vertu.* C'est le terme correspondant au premier cycle de création (l'un produit le multiple) dont l'homme se fait l'imitateur en su-

bordonnant et en sacrifiant ses affections à la loi suprême, pour réaliser l'idée divine dans les bornes de sa puissance; et c'est en cela que consiste précisément l'essence de l'acte vertueux. Le second cycle moral, qui répond au second cycle de création (le multiple revient à l'unité), peut s'exprimer ainsi : *La vertu, réconciliant la passion avec la loi, produit le bonheur parfait*; maxime qui comprend les relations de la récompense au mérite et du bonheur à la vertu. (Du Bon, chapitre VIII.)

Voilà de quelle manière la connaissance des fins s'unit à la connaissance des principes et la couronne. La protologie et la téléologie sont les deux branches les plus larges et les plus importantes de la science universelle qu'elles embrassent dans leur développement majestueux. Car elles partent de l'idée et ont pour objet la réalisation de l'idée, racine unique de l'arbre scientifique. Mais la science du bien et la science du beau s'unissent dans la téléologie pour passer de la sphère de la spéculation dans celle de la pratique. Car l'idée se pose comme fin pour gouverner l'action après avoir comme principe présidé au développement de la science. En jouant ce rôle important, l'idée est nécessairement en rapport avec les facultés actives de l'esprit humain, qui sont avant tout la volonté et l'amour. C'est dans l'unité de l'idée, à la fois principe simple et fécond du beau et du bon, que ces deux facultés se mêlent, s'harmonisent et se fortifient réciproquement dans la poursuite de la destination individuelle et sociale. Car outre que l'amour est expansif et pousse l'âme à se répandre pour ainsi dire hors d'elle-même, il captive et entraîne la volonté par l'attrait divin de la beauté; grâce à lui, l'imagination entre en jeu, reproduit les idées sous une forme séduisante et excite l'enthousiasme pour le devoir et le droit. C'est sous l'action combinée de la raison, de l'amour, de l'imagination et de la volonté que les types idéaux des relations et des vertus sociales sont contemplés, déterminés, réalisés. C'est sous l'empire de ces forces spirituelles que la société s'organise, que la civilisation se développe et que le progrès s'accomplit. (Du Bon, chapitre II.) Mais cette combinaison et cette harmonie ne sont possibles que par l'unité et la variété organique de l'idée, par la pluralité et l'universalité de ses fonctions. Qu'est-ce

que la civilisation parfaite, si ce n'est le règne de la liberté et de la fraternité sous la direction de l'idée absolue? (Introduction, chap. v.) Qu'est-ce que le gouvernement représentatif? que veut-il être, si ce n'est la direction de la société par le moyen de l'*aristocratie naturelle* manifestée et organisée par une hiérarchie élective sous l'empire suprême de l'idée? (*Ibidem.*) Et non-seulement la civilisation et le gouvernement ont leur type idéal, mais la nationalité a le sien, et l'essence des choses exige que, pour le perfectionement intégral de l'humanité, on se propose pour objet d'étude l'idéalité des nations aussi bien que celle des connaissances; car l'une doit fournir sa fin dernière à la politique comme l'autre son but suprême à la spéculation. L'idéalité d'un peuple embrasse les mœurs, la religion, le droit; elle est la source d'où provient tout ce qu'il y a de noble et d'élevé dans la vertu, le caractère, la force et la grandeur des peuples. Car les nations ne sont pas de simples aggrégations moléculaires, mais des compositions organiques fournies d'un centre vital comme les individus. L'âme d'un peuple se compose de deux éléments, l'un particulier et subjectif qui constitue son génie national, son individualité politique et se personnifie dans l'unité de son gouvernement; l'autre commun, objectif, universel, d'où résulte son rapport d'identité spécifique avec l'humanité. L'un est un ensemble de qualités accidentelles par lesquelles une nation se distingue des autres, a sa physionomie propre et sa valeur; l'autre est une idée générique qui se rattache à l'idée absolue et universelle. Or l'union du caractère national avec l'idée, et de la force particulière avec la force générale, la proportion réciproque de ces deux éléments et l'harmonie qui en résulte agrandissent les Etats, les fortifient, les ennoblissent, en élèvent la gloire jusqu'au ciel. C'est l'idée qui produit l'essence du devoir et du droit, de la morale et la religion, dont les déterminations accidentelles et extérieures dépendent du génie national. Plus l'idée est pure, plus elle a de vie et d'éclat, et plus aussi elle exerce sur les âmes son bienfaisant et pacifique empire, plus elle rapproche de la perfection les institutions religieuses et politiques. Au contraire, la décadence et la corruption commencent pour les peuples et les Etats lorsque les spécialités nationales l'emportent sur l'unité idéale,

l'altèrent, l'affaiblissent et l'arrêtent, et comme l'idée ne se trouve nulle part mieux déterminée que dans le christianisme, d'où vient la suprématie des peuples chrétiens, il en résulte aussi que la philosophie conforme à l'Evangile est l'âme commune des nations et le principe le plus important de leur civilisation. (Introduction, tome III, pages 78, 79.)

Du reste le mouvement du monde politique obéit à la même loi générale que celui du monde moral et des phénomènes esthétiques. Il y a ici encore deux cycles correspondant aux cycles de création; il y a ici, comme dans les autres sphères de l'idée, une expansion du multiple et un retour à l'unité; car c'est d'abord le souverain qui règne seul et forme le peuple et sa civilisation; mais ensuite il sort peu à peu du sein de la nation une aristocratie élective qui participe au souverain pouvoir et achève de racheter le peuple de la barbarie. L'aristocratie est donc l'idée moyenne qui unit les extrêmes dans les deux cycles, car le pouvoir souverain avec lequel le prince crée le peuple s'exerce au moyen d'une noblesse héréditaire, dont les membres tiennent du pouvoir paternel du roi et que, pour cela, les Romains appelaient pères de la république. De même la participation du peuple à l'autorité s'exerce par le moyen d'une noblesse élective; et telle est chez les Romains l'origine des patriciens latins enrôlés parmi les pères primitifs de la patrie.

La transformation du peuple en aristocratie naturelle ou politique par l'élection s'étend par toutes les branches du pouvoir souverain : elle a lieu dans le pouvoir exécutif par le moyen du municipe, dans le judiciaire par les jurés, dans le législatif avec les assemblées délibérantes et les conseils, et d'une manière universelle par l'opinion publique et par la presse. Une nation sort de la première période et entre dans la seconde lorsqu'elle commence à avoir conscience d'elle-même, et que sa personnalité politique est suffisamment mûre et assurée. L'âge de la personnalité correspond chez les peuples à l'âge de la raison chez l'individu. Son apparition marque un moment solennel dans leur histoire, mais elle ne peut se réaliser et prendre un corps au milieu des multitudes et des êtres collectifs qu'à la condition de s'incarner dans un individu, citoyen, prince ou pontife; c'est lui qui est

le centre cérébral de la vie politique, qui en dirige l'appareil nerveux et la répand dans les membres.

Dans la première période, la personnalité politique réside dans le chef et auteur de la nation et se concentre entièrement en lui, tandis qu'avec le commencement de la seconde période, on la voit poindre dans les grands esprits et les hommes éminents des classes inférieures. Mais comme la souveraineté politique a été sacerdotale à l'origine, ainsi que nous l'apprend l'histoire de toutes les nations, il n'est pas contraire à la nature que le pontificat fonde dans la suite la conscience du peuple comme il a fondé dans le commencement la conscience du pouvoir politique. C'est ainsi que la papauté fut au moins deux fois la personnification de la conscience et de la sagesse italienne ; d'abord lorsqu'elle apaisa et organisa avec l'influence du christianisme les masses barbares et conquérantes ; ensuite quand elle prit en main la défense des nations déjà fixées dans leurs territoires respectifs et protégea les institutions naissantes des municipes, des ligues et des républiques. La papauté exerça donc autrefois la dictature et le tribunat ; elle fut à la tête des deux périodes politiques. Elle peut donc y revenir encore, et rendre surtout à l'Italie sa conscience et son unité nationales. Qu'elle soit donc à la tête des monarques italiens, qu'elle les précède dans la voie de la science, de la civilisation et du progrès, et l'Italie renaîtra à son commandement. Elle est l'autorité la plus vénérable qui existe dans le monde ; elle sera écoutée des princes et des peuples, et par sa volonté la civilisation, dont la lumière est partie autrefois de l'Italie, y rentrera enfin.

Ainsi, dans l'ordre des idées qui regardent la nationalité italienne se réalise avec une symétrie constante cette succession régulière des deux périodes qui commence au plus haut sommet de l'ontologie, se répète dans les régions intermédiaires de l'éthique, de l'esthétique et de la politique et se reproduit enfin dans l'ethnologie et dans la science générale de la civilisation. Il faut que l'Europe revienne à l'Italie après en avoir reçu la vie intellectuelle et religieuse. L'Italie, après avoir créé la civilisation des peuples, est tombée dans la corruption, mais à sa chute doit succéder la rédemption et une vie nouvelle. Le double cycle du mouvement religieux de l'humanité doit donc se reproduire dans son sein.

Elle doit être par sa destinée l'exemple le plus frappant de la loi qui gouverne toute chose, la Science et l'Etre, le bon et le beau, le naturel et le surnaturel, l'art, les mœurs, la religion et l'Etat.

Et elle doit l'être d'autant plus sûrement que le génie qu'elle a reçu de Dieu contient les germes de toutes les qualités dont le développement assure la gloire des peuples; il y a plus, ces qualités ont autrefois produit par leur proportion et leur harmonie un des plus beaux exemples de civilisation dont l'histoire conserve le souvenir: de sorte que, pour se rendre compte de ce qu'elle doit être, elle n'a qu'à se rappeler ce qu'elle a été. Elle a exercé autrefois la suprématie morale et politique parmi les peuples civilisés, elle peut l'exercer encore; l'esprit si varié de ses anciennes populations, la gloire de ses grands hommes en tout genre lui dit combien de richesses intellectuelles et pratiques se cachent encore dans son sein. Il est vrai qu'entre la virtualité et le type idéal qu'il s'agit de réaliser la distance est grande, surtout quand on pense à son état actuel; mais la réalité, si triste qu'elle soit, peut toujours se transformer sous l'action puissante de la pensée, de la volonté et de l'amour. L'énergie pratique et intellectuelle, voilà ce qu'il faut, pour se relever de son abattement, au pays qui a été le siége de l'école pythagorique et qui contient encore le pontificat.

Voilà à peu près dans quel esprit et avec quelles idées Gioberti écrivit la Primauté morale et politique des Italiens, livre qui a ému l'Italie, et exercé une influence très-considérable dans les événements dont elle a été le théâtre en 1848.

Les principes qu'il y développe sont ceux qu'il suit dans sa métaphysique, dans sa morale, dans sa politique générale. Les procédés qu'il y applique sont ceux d'un disciple de Platon, dans l'art comme dans la science. L'Italie dont il trace l'image est une Italie idéale, conforme à un progrès qu'il imagine dans l'avenir et auquel il somme les faits de répondre. Sous le souffle magique de son imagination, les éléments affaiblis ou corrompus de la civilisation italienne se raniment, se réorganisent et forment un corps qui vit, se développe et marche devant son esprit. Il crée un rêve enchanteur, y assiste avec émotion et en communique le

charme à un très-grand nombre de ses contemporains.

C'est l'illusion, mais c'est l'illusion des grands esprits, qui contient les germes de l'avenir et agite profondément les facultés d'un peuple. Car le corps et l'âme de la nation italienne, son climat, son sol, sa position géographique comme les aptitudes de son caractère et les qualités de son intelligence y sont représentés avec des contours parfaits et les couleurs les plus attrayantes. Toutes les classes de la société y trouvent, avec leur type, l'indication de leur tâche dans la constitution de l'Italie nouvelle. Celles même qui s'étaient montrées les plus contraires aux idées modernes, touchées tout à coup de son souffle platonique, se mettent en marche vers le même but; anciens despotes, aristocratie, clergé régulier et séculier, cardinaux et cour de Rome, décorés de beaux noms, environnés d'une auréole inattendue, sont élevés à la hauteur des symboles religieux et philosophiques; les jésuites même, transformés en agents de progrès, sont étonnés d'y prendre part. Le tableau séduisant attire tous les regards, fait naître le plaisir de la contemplation, puis le désir de la réalisation. Le clergé surtout s'y admire et se flatte de s'y reconnaître entouré d'un nouvel éclat et replacé au plus haut degré de l'échelle sociale; et dans son enthousiasme prophétique, le philosophe idéaliste voit déjà l'Italie confédérée sous la présidence du pontife, armée pour la conquête de l'indépendance et guidée par le roi de Piémont dans cette grande entreprise que la religion consacre et dont le concours unanime des forces nationales doit assurer le succès.

Nous ne pouvons clore ces courtes informations sur le livre de la Primauté sans remarquer les rapports qui le rattachent à celui de Balbo sur les *Espérances de l'Italie.* Ils se sont suivis à très-peu de distance (1), et leurs auteurs y ont certainement travaillé en même temps. Le but qu'ils se proposaient en les écrivant était le même; les moyens étaient en partie différents, en partie semblables; les mêmes principes généraux de morale et de politique ont guidé les deux écrivains, mais les procédés de la composition, de la pensée et du style diffèrent beaucoup de part et d'autre.

(1) Juste un an. La dédicace de la Primauté à Silvio Pellico est du mois de novembre 1842, et celle des Espérances adressées à Gioberti porte la date du même mois de l'année suivante.

Ils se sont accordés dans le dessein de délivrer l'Italie par ses propres forces et sans appel à l'étranger. Restituer à la Péninsule la conscience d'elle-même, le sentiment de ses facultés, les meilleures habitudes de l'activité morale et intellectuelle, réformer enfin son esprit et son caractère pour reconstituer sa puissance matérielle, a été le premier vœu et le principal effort de l'un et de l'autre; dans ce but ils ont observé la société contemporaine, cherché dans toutes les classes les germes d'idéalité, d'espérance et d'avenir, relevé les cœurs abattus, retrempé, autant qu'il est permis de le faire en écrivant, les âmes affaiblies de leurs compatriotes. Mais en poursuivant en commun le triple but de l'unification, de l'indépendance et de la liberté, ils n'avaient pas également confiance dans les mêmes moyens et ne les disposaient pas de la même manière. Gioberti voulait arriver à l'indépendance par l'unification et la liberté; il demandait aux princes des réformes, il prêchait aux peuples de rester unis aux princes et plaçait dans leur accord commun la base d'une confédération dont le pape devait être l'arbitre suprême. C'est avec la confédération et la liberté intérieure qu'on devait selon lui se procurer l'indépendance.

Balbo, au contraire, ne croyait pas la confédération possible tant que l'étranger serait en Italie, toujours prêt à empêcher par la force des armes ou par la politique une reconstitution nationale trop contraire à ses usurpations. Il voulait donc arriver à l'unification par l'indépendance; quant à la liberté, il la recommandait, il la désirait de toute son âme; mais laissant au temps, aux circonstances et à la discrétion des princes le soin de décider dans quelle mesure elle pouvait marcher de pair avec l'entreprise de l'indépendance, il portait sur celle-ci toute son attention et toute sa pensée. *Porro unum est necessarium*, disait-il, et cet *unum* était la guerre à l'Autriche. Deux autres points importants sur lesquels il différait de Gioberti étaient ceux-ci : il voulait que l'Italie, sans abandonner la devise du courage qui est de faire ce qu'on doit et de compter surtout sur soi-même, ne perdît cependant pas de vue les circonstances extérieures et assurât le succès de son entreprise par la faveur des événements les plus opportuns. C'est pour cela qu'il appelait l'attention des hommes d'Etat sur la question

d'Orient et sur la question allemande (1) et sur tous les problèmes de la politique européenne; c'est aussi même motif et en vue du même but qu'il conseilla ligue des princes italiens, au lieu d'une confédération semblait impossible. L'Italie seule, sans le secours de constances et l'avantage des alliances extérieures, lu blait trop faible pour conduire heureusement à son la grande œuvre de la délivrance. Un autre point qu'il battait dans l'ouvrage de Gioberti, c'est la présiden pape qu'il repoussait sans réserve; il voulait que le m ment fût laïque et il se croyait assez heureux si Rome combattait pas.

Au reste, de part et d'autre, l'Italie recevait la même re mandation de renoncer aux sociétés secrètes, aux ré tions violentes, aux bouleversements, aux tumultes; de et d'autre c'était le même appel à la concorde, à la m ration, au progrès régulier et pacifique; c'était la m déférence pour l'opinion publique, pour la pensée, po science; le même amour et le même respect pour la relig pour le christianisme et pour la morale.

Les principes philosophiques de Gioberti étaient en monie avec les convictions de Balbo, qui du reste se décla volontiers son disciple sur la question des rapports de raison et de la foi, ainsi que sur le développement philo phique du christianisme. (Voir à ce sujet la Correspondan de Gioberti, tome II.) Mais les procédés suivis par ces de écrivains également chrétiens dans les idées et modérés e politique sont entièrement différents. Car l'un est un espr idéaliste, qui joint l'imagination d'un poëte et l'éloquen d'un orateur à la raison d'un philosophe, et l'autre est historien qui forme peu à peu sa pensée sur les faits s'élève de l'expérience aux idées générales par l'inductio L'un a remué profondément les classes des gens de lettr

(1) M. Perrens, dans son livre intitulé : *Deux Années de révolution Italie*, trouve étranges les idées de Balbo sur les moyens de résoudre question italienne, surtout en ce qui concerne ses rapports avec la questi d'Orient. L'expédition de Crimée et ses effets nous semblent cependa avoir donné raison, dans de certaines limites, à la perspicacité de Balb L'écrivain piémontais ne prétendait pas, du reste, être prophète; il faisait que porter l'attention des princes italiens et de leurs hommes d'Ét sur les grands problèmes de la politique européenne, qui pouvaient fair naître une espérance pour son pays.

et du clergé, l'autre a exercé une influence plus forte sur l'intelligence des hommes politiques et sur les esprits les plus positifs.

Du reste, les personnages les moins mystiques et les plus dévoués au mouvement national n'ont pas méconnu l'importance de la Primauté. Un an après sa publication, Borsieri, le compagnon de Confalonieri et de Pellico au Spielberg, écrivait de Milan à son auteur que ce livre était poursuivi avec acharnement par la police autrichienne et lui exprimait son jugement en ces termes : « Je comprends très-bien que cette œuvre s'adresse avant tout aux princes italiens et au pape ; je vois qu'elle est la solution d'un problème presque désespéré ; comment en effet l'Italie, dans sa faiblesse actuelle, et sans espoir dans un secours étranger, peut-elle améliorer sa condition? Lors même que votre livre ne réussirait pas dans son but principal, je le tiendrais cependant pour fort utile s'il parvenait à répandre les vérités précieuses qu'il contient, à les enraciner dans les bons esprits, et à faire éclore le premier germe d'une opinion vraiment nationale. D'un autre côté, l'idée de fonder la suprématie de l'Italie sur l'existence du centre du catholicisme dans la ville de Rome, et les avantages que vous prévoyez pour la Péninsule dans une confédération de ses princes présidée par le pape, sont, en grande partie, des conséquences de votre théorie sur la raison humaine, sur son identité avec la révélation, et sur l'unité de la vérité philosophique et de la vérité religieuse. Je reconnais donc que pour être cohérent avec vous-même comme tout écrivain qui croit avoir saisi un principe fertile en grandes vérités, vous ne pouviez professer d'autre opinion sur les affaires de l'Italie et sur ses destinées. Et s'il m'est permis de vous dire avec un bon mot ce qui serait trop long à expliquer sérieusement, je vous déclare que je souscrirais des deux mains à votre Primauté, à la condition que pour une fois seulement vous fussiez pape, et que je fusse de mon côté votre indigne secrétaire d'Etat. »

Voici d'ailleurs comment Gioberti lui-même rend compte dans sa Correspondance des intuitions qui l'ont guidé dans la composition de ce livre célèbre et des procédés qu'il y a employés (V., page 345 du tome II, une lettre de Gioberti à M. Mamiani) : « Je me suis proposé d'écrire de façon que

mon livre soit au moins toléré par les gouvernements italiens et puisse parvenir facilement aux mains de la jeunesse studieuse et du clergé régulier et séculier; car ces deux classes doivent concourir encore plus que les autres à la concorde de la civilisation et de la religion... Pour donner un corps à mes pensées et les encadrer pour ainsi dire en un tableau, j'ai exposé *l'utopie* de l'arbitrage du pontife et de la confédération italienne. J'entends par utopie la réalisation parfaite d'une idée; car les idées ne peuvent jamais s'effectuer complétement par la nature humaine tant qu'elle est emprisonnée dans les bornes du temps. En ce sens le monde, le gouvernement, le pouvoir paternel, le christianisme lui-même sont des utopies, car les idées magnifiques qui y sont contenues ne seront jamais pleinement réalisées sur la terre. »

Sur le chemin que nous venons de parcourir rapidement nous avons vu se dérouler l'ensemble des idées de Gioberti; nous savons maintenant comment il a tenu sa promesse de composer un système qui soit à la fois catholique et national sans cesser d'être une philosophie; nous connaissons par quelles pensées *a priori*, quelles hypotèses et aussi quelles recherches sincères et quelles formules précises il a réuni et fondu en un même tout la science, la religion et la nationalité.

Achevons cette exposition générale du double système des êtres et des idées par la reproduction de l'arbre encyclopédique des sciences. Les branches de cet arbre se divisent et se distribuent suivant la formule idéale qui en fournit l'organisation.

ARBRE GÉNÉALOGIQUE DES SCIENCES

D'APRÈS LA FORMULE IDÉALE.

ÊTRE	Sujet de la formule.	Science de l'Idée.	Côté intelligible de l'Idée . . .	Philosophie pure. Ontologie. Théologie rationnelle.
			Côté incompréhensible de l'Idée.	Théologie révélée.
CRÉATION . .	Copule.	Science du double Rapport, descendant et ascendant, entre l'Être et les existences.	Rapport descendant.	Arithmétique (temps). Géométrie (espace).
			Rapport ascendant.	Logique (vrai). Morale (bien). Logique de la révélation. Morale révélée.
EXISTENCES.	Prédicat.	Science de l'ordre spirituel.		Psychologie. Cosmologie. Politique, etc.
		Science de l'ordre matériel		Physique, etc. Anthropologie } révélée. Cosmologie } révélée.

Nous pourrions peut-être nous dispenser d'ajouter ici nos réflexions critiques sur la doctrine que nous venons d'exposer; car Gioberti lui-même suppléera en grande partie à notre tâche par la dernière forme qu'il a donnée à sa philosophie et les changements qu'il a introduits dans sa méthode et dans ses idées. On lira plus loin une analyse de cette doctrine qui peut servir de contrôle à celle que nous venons de résumer. On y verra que Gioberti, placé dans d'autres conditions d'esprit et suivant le cours progressif de ses pensées, y abandonne ce qu'il y avait d'exclusif, d'intempérant et de faux dans ses premières convictions; que la philosophie s'y sépare de la religion et qu'elle s'y meut dans sa sphère propre avec une pleine indépendance; que la théologie positive s'en retire pour faire place à une explication rationnelle du christianisme; que la révélation extérieure s'en détache pour laisser à la raison le soin de développer et d'organiser l'idéalisme ontologique. Toutefois, avant de suivre Gioberti dans la dernière évolution de sa pensée, nous devons faire quelques remarques sur les rapports scientifiques qui existent entre les premières idées du philosophe de Turin et les doctrines qui les précèdent et leur succèdent dans l'histoire de l'idéalisme italien.

Nous nous sommes assez occupé des relations de ces idées avec le réveil de l'esprit national, le rôle momentané de l'Eglise et de la Papauté dans cet événement et les hommes distingués qui ont partagé la foi politique de Gioberti. Mais nous n'avons pas assez marqué la place de sa première philosophie dans le mouvement de la pensée italienne contemporaine, indépendamment de tout rapport politique et en ayant égard seulement à la mission de la science et au développement de la raison.

Or, il faut avouer qu'autant la première philosophie de Gioberti paraît une œuvre admirable d'habileté et de stratégie, si on la considère du point de vue national et politique et comme un remède extraordinaire employé par la raison réduite au désespoir par les conditions extérieures de son existence, autant elle perd de son prix et se montre sous un jour fâcheux, si on la regarde comme une œuvre purement scientifique. Nous avons déjà dit que le premier point de vue, le point de vue concret d'une raison catholique et italienne qui cherche à concilier son amour pour la liberté et le

progrès avec son attachement à la religion et à transformer le despotisme religieux en un instrument de délivrance, est le véritable point de vue auquel il faut se placer pour comprendre et juger la philosophie dont nous parlons. Cependant, outre que nous n'avons aucun intérêt à dissimuler la vérité, nous croyons de notre devoir de la dire ici tout entière. Or nous devons avouer que la première philosophie de Gioberti, considérée comme une œuvre purement scientifique, ne supporte pas un long examen. Il suffit d'y considérer le point de départ, l'idée de la science, la méthode, la formule synthétique du système, pour s'apercevoir qu'elle revient sur le chemin déjà fait par la philosophie italienne grâce aux travaux de Rosmini et de Galliupi, qu'elle recule au lieu d'avancer, que sa marche synthétique n'est que le triomphe de l'hypothèse; qu'en combattant la psychologie et la méthode analytique, elle combat les découvertes les mieux assurées et les procédés les plus solides de la philosophie moderne; que la nationalité, l'orthodoxie, le catholicisme, élevés par elle à la dignité d'autant de dogmes philosophiques, confondent les idées, bouleversent l'ordre des choses, font violence aux instincts les plus précis et les plus impérieux de la raison, pour substituer à l'idéal de l'humanité le produit d'une pensée individuelle et déterminée par une position accidentelle.

En mêlant la théologie à la philosophie, Gioberti a confondu ce que Rosmini avait séparé; il est vrai que sa révélation intérieure est, comme nous l'avons vu, le produit d'un rapport commun entre le langage et l'idée, et qu'elle n'est pas contraire au rationalisme. Mais cette révélation n'est pas la seule qu'il admette; la révélation extérieure y apparaît à côté de l'intérieure, l'Eglise y maintient son droit à côté et au-dessus de celui de l'individu, et la raison y est si bien assujettie à la foi que Gioberti charge l'autorité ecclésiastique de veiller sur le dépôt de la vérité et de la science comme sur la morale et la discipline religieuse; à elle le soin de dénoncer l'erreur, de veiller sur ses développements et de les combattre; à elle et à la science révélée la direction et le développement de la science humaine.

On a beau observer à ce sujet que, dans la pensée du théologien philosophe, la foi du prêtre, de l'évêque et du pontife devait être philosophique, comme la philosophie du

penseur et du savant devait être religieuse, on ne s'
mande pas moins avec tristesse quel sort est réser
liberté de penser dans un pareil système, et comm
progrès y est possible; on se persuade au contrair
est impossible, que l'auteur de ces idées est dupe
illusion profonde et que l'histoire, autant que le rai
ment, en fournit des preuves sans nombre.

Lorsqu'on considère ce mélange de révélation et d
losophie que Gioberti s'est efforcé de fondre ensemb
se demande en quoi donc sa doctrine diffère de *celle*
cole théologique contre laquelle elle était en partie di
et l'on comprend que ceux qui voient les choses en g
ne s'entendent point eu subtilités métaphysiques aient dé
dans le philosophe de Turin un obscurantiste d'un no
genre, un ennemi mal déguisé de la raison et de la li

Sans doute, par son idée de la philosophie, *Gioberti* e
dait servir la cause de son pays. Mais il y avait évidem
deux manières de faire servir la philosophie à ce grand
rêt. On pouvait dire : Je suis Italien et catholique ; do
philosophie doit être italienne et catholique ; elle doit do
mettre en harmonie avec les tendances et les besoins de
pays; elle doit devenir l'instrument de son bonheur; il
être la fin, et elle le moyen ; il doit être une fin absolu
elle une fin relative. Le clergé domine dans mon pays;
plaira donc au clergé, elle sera ou paraîtra son alliée.
méthode de la philosophie moderne me paraît contraire
décrets de ce maître puissant, je calmerai ses soupçons
repousserai l'analyse et la psychologie, je ferai la guerre
Descartes, je le traiterai comme un nouveau Luther
comme l'hérésiarque de la science, je rattacherai à s
funeste *cogito* toutes les erreurs de la pensée humaine
tous les défauts de la civilisation.

Loin de nous l'idée d'admettre que Gioberti ait fait ce
sonnement à froid et qu'il soit dû uniquement à un cal
Nous sommes au contraire persuadé que ce raisonnem
s'est fait instinctivement dans son âme et qu'il a été le rés
tat de sentiments sincères avant d'être l'objet de cette c
science réfléchie et calculée qui l'accompagne p
fois. Nous croyons même que sa nature passionnée en a
les conséquences avec une ardeur qui dépasse souven
mesure de sa raison. Mais il n'en est pas moins vrai que

raisonnement, conscient ou inconscient, s'est fait dans son esprit, et il est également certain qu'on pourrait faire un raisonnement tout différent et dire : Mon pays est assujetti à l'étranger et au despotisme clérical ; pour préparer sa délivrance, je lui apprendrai à cultiver librement sa raison ; je l'enflammerai d'amour pour la vérité en soi, pour la méditation indépendante des éternels principes qui gouvernent les sociétés humaines. Je ne ferai point d'une forme de la religion et de la nationalité la mesure de la philosophie, mais je renouvellerai l'une et l'autre par la science qui les domine ; je servirai la cause de la patrie et du progrès en aimant et en répandant l'amour de la vérité pour elle-même, et je me reposerai sur l'avenir du soin de tirer de cette source féconde les applications pratiques. Car la justice et les améliorations sociales sont tôt ou tard le cortége inséparable de la vérité.

Ainsi aurait pu raisonner Gioberti dès le commencement de sa carrière ; ainsi il a exactement raisonné vers la fin, lorsqu'une expérience amère lui a montré les effets de son premier raisonnement. Sa première pensée a certainement produit un grand bien, mais elle a été éphémère comme tout ce qui est associé à l'illusion et au sophisme. Car la raison et la vérité se vengent par l'insuccès et l'instabilité de tout ce qui blesse leur indépendance et leur autorité.

Des livres de Gioberti que restera-t-il dans la philosophie moderne? Bien peu de chose, si nous ne considérons que ceux qui ont été publiés de son vivant ; car où sont, dans ces écrits, les analyses originales et profondes, les observations enchaînées, sous forme de théories achevées et transmissibles, les démonstrations rigoureuses dont la science puisse s'emparer ? On n'y trouve ni une analyse nouvelle et étendue des fonctions de l'âme, ni une théorie profondément travaillée de la connaissance, comme dans le Nouvel Essai de Rosmini, ni une cosmologie et une théorie du progrès aussi détaillée et scientifique que celle de M. Mamiani. La doctrine du beau est la seule qu'il ait développée avec une certaine abondance d'idées et d'observations, mais l'alliage théologique la gâte malheureusement plus d'une fois. Lui-même reconnait du reste dans sa correspondance qu'il n'a fait que lancer des éclairs, frapper l'attention par des vues rapides et faire briller un ordre synthétique trop méconnu en Italie sous l'empire prédominant de l'analyse.

C'est là aussi une source mixte de bien et de mal dans la première doctrine de Gioberti; car si elle a rétabli en tête de la philosophie l'usage périlleux de l'hypothèse, elle a aussi rendu aux esprits ce grand service de les habituer à s'élever et à embrasser par la synthèse les vastes régions de l'être et de la pensée. Grâce à lui, on a vu pénétrer dans la philosophie italienne quelque chose de la grandeur des systèmes allemands et de la vraie beauté de la philosophie.

Gioberti a fait la guerre à la psychologie et à la méthode psychologique, et il a appelé, par mépris, psychologisme la doctrine qui ne s'élève pas à l'idéalisme ontologique.

Il a exagéré sans doute les critiques; il n'a été entièrement juste ni envers les hommes ni envers les choses, mais avait-il tout à fait tort, et la philosophie doit-elle être renfermée dans le moi, ou se contenter de rapprocher les enseignements de l'histoire de ceux de la conscience? C'est surtout à l'abus de la psychologie que Gioberti s'en prenait, et en cela il avait raison.

Cependant, quand il attaque le *cogito* de Descartes, lorsqu'il veut nous faire partir d'emblée de l'objet en soi, de l'intelligible sans appui dans la conscience, nous sentons tous qu'il se sépare de l'esprit moderne et que sa marche, avec les meilleures intentions du monde, est rétrograde.

Il a beau confondre avec un dédain affecté toute observation des faits intérieurs avec l'étude du sentiment et de la sensation et appeler, avec emphase, sensualistes tous les partisans de l'expérience; les progrès incessants de la méthode expérimentale et l'admiration universelle pour les découvertes dont elle enrichit chaque jour l'humanité sont les meilleures réponses qu'on puisse faire à ses attaques.

Et c'est précisément pour avoir tant dédaigné cette méthode que sa formule idéale, après avoir brillé d'un vif éclat dans la philosophie italienne, a subi le sort des idées composées *a priori* et sans fondement dans les faits. Cette formule prétend être l'expression de la première perception et du premier jugement, elle entend réformer toutes les doctrines de la connaissance et de l'ontologie et en manifester la loi fondamentale.

Elle soutient que l'homme est le spectateur continuel de la création des substances; et comment pose-t-elle cette étrange assertion?

En transformant le rapport idéal du relatif et de l'absolu, du contingent et du nécessaire, en un rapport de causation substantielle, transformation qui s'appuie certainement sur la donnée primitive et irréductible des deux idées dont il s'agit, mais qui ne peut produire l'affirmation d'une causalité créatrice et de son effet que par l'effort ultérieur de la réflexion. C'est donc contrairement aux faits et aux témoignages de la conscience que Gioberti soutient que la création est l'objet d'une perception immédiate. Personne n'en doute.

Cependant il faut reconnaitre qu'il y a parmi les idées de Gioberti un point fort solide que l'auteur a mis dans toute sa lumière dans son livre sur les *Erreurs de Rosmini* dont nous nous occuperons plus loin, et ce point, c'est le rapport direct de notre intelligence avec la réalité de l'absolu au moyen d'une intuition permanente au fond de notre être.

Sans ce rapport métaphysique, il est trop évident que l'idéalisme chancelle sur sa base ; nous entendons l'idéalisme objectif et ontologique que Rosmini a voulu, mais qu'il n'est pas parvenu à établir solidement à cause de sa séparation de l'idéal et du réel dans l'absolu. Par cette modification essentielle, Gioberti a évidemment contribué au progrès de la philosophie italienne et de la philosophie en général, même avec sa première doctrine.

Il est enfin un autre aspect du génie et de la pensée de Gioberti qui mérite l'attention des amis de la philosophie et des promoteurs de son influence : c'est l'application qu'il a faite du côté esthétique de l'idéalisme à la morale, à la politique et en général à la civilisation. Si Gioberti a élevé l'esprit et le cœur de ses concitoyens, s'il leur a communiqué cet amour du beau et du parfait, qui fait du progrès un besoin de l'intelligence et un objet irrésistible de la volonté, c'est à ce procédé platonicien qu'il le doit surtout. Il est vrai qu'il partage ce mérite avec beaucoup d'autres écrivains de son pays, qui, non moins amoureux de l'idéal, l'ont à différentes époques introduit dans la littérature, l'art et la politique; mais nous osons dire que personne peut-être, après le grand philosophe d'Athènes, n'a eu une conscience plus claire et un sentiment plus profond du côté esthétique de l'idée et de son influence universelle sous ce rapport.

A cette manière d'entendre et d'appliquer l'idéalisme ainsi qu'à l'usage des vues synthétiques se rattache l'impul-

sion donnée par Gioberti aux esprits philosophiques en Italie.

Nous n'avons pas, à la vérité, à signaler un développement spéculatif dans son école, mais nous pouvons citer un certain nombre d'écrivains et de professeurs distingués qui ont enseigné et répandu sa doctrine. La philosophie de Gioberti a trouvé, vers 1844, aux écoles supérieures de la Toscane, des interprètes remarquables. Si l'on en croit Montanelli, qui a été leur collègue, Centofanti et Puccinotti seraient devenus ontologistes sous l'influence des idées de Gioberti. Centofanti, professeur éloquent, enseignait alors l'histoire de la philosophie et exposait les rapports des systèmes avec la civilisation dans des improvisations chaleureuses qui passionnaient la jeunesse pour la science et la liberté. Puccinotti, professeur de clinique à la faculté de médecine, n'eut pas d'abord un champ approprié à la diffusion des idées philosophiques, mais il le trouva bientôt dans l'enseignement de l'histoire des sciences médicales, sur laquelle il a publié un ouvrage très-étendu. Car on sait que les théories renfermées dans ces sciences touchent par beaucoup de points les doctrines philosophiques, et que, depuis les écoles de l'Orient et de la Grèce jusqu'à celles qui se disputent aujourd'hui le monde médical, les idées des médecins, tantôt en guerre et tantôt en harmonie avec celles des philosophes, en sont presque toujours inséparables. M. Puccinotti a largement profité de ces rapports dans son *Histoire de la médecine*. Partisan d'un idéalisme qui se rapproche plutôt de celui de Pythagore que de celui de Platon, il a surtout étudié la puissance du nombre et de la mesure dans la composition des phénomènes naturels et en a tiré des vues propres sur l'ontologie et l'idéologie. (Voyez ses écrits philosophiques publiés par Lemonnier, Florence.) Centofanti a aussi beaucoup écrit; il a traité un grand nombre de sujets puisés dans l'histoire de la philosophie, dans la psychologie et dans la philosophie de l'histoire. Quoique aucun de ces travaux ne porte l'empreinte d'une œuvre achevée et n'atteigne presque jamais les proportions d'un livre, on y reconnaît cependant toujours l'effet de la pensée et le style d'un écrivain distingué.

La recherche de la forme est du reste un des traits de l'école de Gioberti, et généralement de ceux qui en suivent le drapeau. Et à ce titre nous devons une mention particulière au beau talent de M. Vito Fornari, bibliothécaire à Naples, dont

les dialogues sur l'harmonie universelle (*Della armonia universale, Ragionamenti di Vito Fornari, Firenze, Barbera,* **1862**, seconde édition) sont écrits dans une langue correcte et élégante. M. Fornari est un disciple de Gioberti, il adopte ses vues les plus essentielles sur la connaissance et sur l'être, mais il garde en même temps l'indépendance nécessaire à la spontanéité et au développement de la pensée. Un pareil disciple est le meilleur éloge qu'un maître puisse ambitionner. Personne n'a mieux que lui senti ce qu'il y avait d'élevé et de fécond dans le platonisme de Gioberti, et personne aussi n'était plus digne de l'imiter et de l'étendre. C'est ce qu'il a fait dans son *Arte del dire*, espèce de rhétorique philosophique, animée d'un souffle de l'esthétique platonïcienne.

Du reste, l'harmonie universelle de M. Fornari, avec un certain nombre de vues originales sur des points spéciaux, n'est au fond que la dualité du fini et de l'infini ramenée à l'unité par le double rapport qui fait sortir les existences de l'Etre et les y reconduit; c'est, en un mot, cette formule idéale, unique dans ses termes et double dans leur rapport, qui est le principe de la philosophie de Gioberti. Comme on le voit, c'est plutôt le midi que le nord de l'Italie qui a fourni des partisans à la philosophie de Gioberti. Aussi à la Toscane et à Naples faut-il ajouter la Sicile dans cette liste. Trois membres du clergé dont le nom est parvenu à une certaine notoriété doivent être rappelés à différents titres : le père Romano, le professeur Di Giovanni, M. d'Acquisto, évêque de Mont Réal. Le père Romano, jésuite, a donné dans son ouvrage intitulé : *Science de l'homme intérieur* et de *ses rapports avec la nature et avec Dieu* (1840-1846) l'exemple fort rare d'un membre de la Compagnie osant penser par lui-même et préférant l'idéalisme des Pères platoniciens au Thomisme traditionnel de ses confrères. Son adhésion à Gioberti montre mieux que tout commentaire quelles brèches la stratégie philosophique du penseur de Turin avait produites dans la routine de la partie la plus disciplinée du clergé.

M. Di Giovanni, aujourd'hui professeur au lycée de Palerme, est un partisan déclaré des idées de Gioberti. Actif, érudit, libéral, il représente honorablement cette partie éclairée du clergé sicilien que ce philosophe a gagnée au patriotisme et au progrès. Dans ses discours déjà nombreux,

il n'a cessé de les soutenir en les unissant aux sentiments d'une orthodoxie invariable, et ses *Principes de philosophie première*, récemment publiés à Palerme (2 volumes, Palerme, 1863) en sont une nouvelle preuve. Il suffit de les parcourir pour s'apercevoir qu'ils sortent de l'école de Gioberti; leur marche synthétique descend de l'ontologie et de la théologie rationnelle à la cosmologie et à la psychologie pour arriver à l'éthique et à la téléologie universelle, c'est-à-dire qu'elle va du principe des choses au monde et à l'homme et s'élève de nouveau à Dieu, considéré comme fin et type idéal de la science, de l'art et de la vertu. C'est l'application de la double formule de Gioberti : l'*Etre crée les existences*, et les *existences retournent à l'Etre*. Le retour perpétuel et indéfini du monde vers l'idéalité divine est pour M. Di Giovanni comme pour Gioberti le fondement du progrès cosmique, condition générale de tout autre progrès. Comme son maître, le professeur de Palerme est idéaliste objectif ou ontologiste, il admet l'intuition de l'absolu et modifie légèrement la formule idéale du philosophe de Turin en substituant à la création des existences leur *position* par l'absolu. Sa formule est que *l'absolu pose le relatif* (page 80, vol. II, ouvrage susdit) variante, qui du reste ne change en rien le fond des choses. Il est fâcheux que sur la question du langage M. Di Giovanni s'attache parfois à développer la partie des opinions giobertiennes d'après laquelle il est expliqué comme une révélation extérieure, et qu'il n'attache pas assez d'importance à la révélation intérieure, admise sans aucun doute par Gioberti au-dessus et avant la communication matérielle. Du reste, tout en refusant à l'homme l'invention du langage (page 119, vol. Ier), M. Di Giovanni reconnaît qu'il a reçu de Dieu la faculté de le produire, contradiction singulière, mais qui lui permet au moins de se mettre d'accord avec la science positive en soutenant seulement que, si l'homme a trouvé le langage, il en avait en lui les germes préexistants, vérité que les savants les plus positifs n'ont jamais songé à contester.

Outre le mérite que nous lui reconnaissons comme professeur et partisan de la doctrine de Gioberti, M. Di Giovanni en a un autre qui recommande ses travaux à l'attention des historiens et des érudits. Chercheur curieux des écrits philosophiques et des penseurs d'origine sicilienne, il

a rassemblé les matériaux pour une histoire de la philosophie dans l'île, et il a déjà fait paraître plusieurs volumes qui donnent un beau témoignage du succès de ses efforts. Car il nous a fait connaître la philosophie de Vincent Miceli, un des idéalistes objectifs qui, continuant les anciennes traditions de l'Italie méridionale renouvelées au XVIIe siècle par Vico, ont servi d'anneau entre l'idéalisme de la renaissance illustré par Ficin et Patrizzi et l'idéalisme du XIXe siècle fondé par Rosmini et développé par Gioberti et Mamiani.

Du reste, avant que les idées de Gioberti et sa formule idéale pénétrassent en Sicile, dès 1837, un ecclésiastique solitaire et méditatif avait pris à Mont-Réal la place de Micéli et prévenu Gioberti par une doctrine ontologique fondée sur l'idée de la création. M. d'Acquisto établit dans ses ouvrages que l'autorité de l'intelligence humaine a pour condition un rapport naturel à la vérité absolue, que la vérité absolue ou Dieu est l'objet de l'intuition de l'âme, et que cette intuition même est l'effet de l'action créatrice de la vérité, car la vérité absolue est en même temps la réalité infinie dans laquelle elle se résout à cause de la nécessité et de l'éternité de son existence ; de sorte que pour lui comme pour Gioberti, il n'y a pas de jugement dans lequel ne se trouve implicitement affirmée l'essence absolue de la vérité, et il n'y a pas d'être dont l'existence relative ne suppose et n'implique dans le fond de sa nature la substance et la cause première. Un rapport de causalité absolue relie la raison humaine à la raison divine, ou plutôt la vérité de notre intelligence à la vérité en soi, ou, ce qui revient au même, à la pensée divine.

Nous n'avons pas l'intention de donner ici une analyse des ouvrages de M. d'Acquisto (1) ; elle devrait occuper une place importante dans une histoire spéciale de la philosophie en Sicile, mais elle serait superflue dans une histoire générale de la philosophie italienne, et après l'exposition des doctrines de Gioberti, avec lesquelles elle s'accorde sur le point essentiel.

(1) Sur M. d'Acquisto, voyez, outre ses ouvrages, un travail intéressant de M. Di Giovanni sur les études philosophiques en Sicile, Palerme (1854). Les principaux écrits philosophiques de Mgr d'Acquisto, évêque de Mont-Réal, qui vient d'être victime du choléra dans son évêché, sont : *le Système de la science universelle*, Palerme, 1850 ; ses *Eléments de philosophie fondamentale* ou *Traité des idées*, Pal., 1867, et son *Traité sur le commerce de l'âme et du corps*, Palerme, 1837.

M. d'Acquisto, nous le répétons, a le mérite d'avoir prévenu Gioberti par sa théorie de la vision intellectuelle de l'acte créateur, et même de l'avoir renfermée dans des bornes plus sages et plus conformes aux faits de conscience et aux idées qui lui servent de base. Car il ne va pas jusqu'à dire que l'homme est le spectateur continuel de la création et que nous avons la perception de l'acte créateur, mais le principal but de sa doctrine est de montrer qu'il n'y a pas de perception, pas de jugement ou de fonction intellectuelle quelconque, qui soumise à la réflexion et scrutée dans sa base, ne nous laisse apercevoir l'absolu considéré soit comme être, soit comme cause, soit comme vérité; or, ce qui est découvert par la réflexion n'étant pas uniquement son produit, il en résulte que le rapport de l'intelligence humaine et de la nature à l'absolu est au fond de notre être et de tous les êtres.

M. d'Acquisto a aussi le mérite d'avoir appliqué ses idées métaphysiques aux principales branches de la philosophie, notamment à l'éthique et au droit, et de s'être efforcé de maintenir l'unité de son système en faisant de la vérité absolue le principe, le centre et la fin de l'être et de la science, suivant les différents points de vue sous lesquels l'idéalisme la considère. Mais en rendant hommage à ses intentions et à ses efforts, nous devons aussi reconnaître que le nom de d'Acquisto est à peine parvenu à passer le détroit et à acquérir dans la Péninsule une certaine notoriété. L'évêque de Mont-Réal n'a eu qu'une certaine influence en Sicile et à l'université de Palerme, où il a enseigné l'éthique et le droit pendant quelque temps. Ce manque d'influence et de célébrité s'explique sans doute par les défauts qui déparent son talent et ses ouvrages. D'Acquisto manque de clarté dans les idées et dans le langage. Il creuse parfois assez avant dans l'objet de la spéculation, mais il n'est pas en possession d'une méthode précise et sûre. Il ne manie avec distinction ni l'analyse ni la synthèse. Ce défaut est cause qu'on le suit difficilement, qu'il se répète sans profit pour le lecteur et qu'on l'abandonne volontiers. Ajoutons aussi qu'il est trop abstrait et trop séparé de la vie.

Tels sont les auteurs et les ouvrages que nous devions grouper autour du nom et de la philosophie de Gioberti pour montrer qu'indépendamment de son influence politique,

sa première doctrine a donné aux esprits une impulsion dont on peut reconnaître les traces multiples. Parmi les écrivains qui ont approprié l'exposition de cette doctrine à l'enseignement des écoles secondaires, MM. Toscano et Vittorio Mazzini méritent, à notre avis, une mention particulière. Enfin le nom de M. François Bonucci, connu pour ses écrits relatifs aux sciences naturelles, prouve que la philosophie de Gioberti a aussi trouvé des partisans dans une classe de personnes généralement hostiles à l'idéalisme (1).

(1) Voyez le chap. I. de ses *Principes d'anthropologie*, Pérouse, 1866.

CHAPITRE IV

SOMMAIRE. — Polémique entre Gioberti et Rosmini (1839-1847). — Notice bibliographique et part prise à ce débat par l'école de Rosmini et par l'Université de Turin. — Principaux partisans de Rosmini et de Gioberti dans cette polémique. — Tarditi, Tommaseo, Gustave de Cavour, Massari. — Analyse de l'ouvrage de Gioberti, intitulé : *Des Erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini.* — Analyse de l'écrit de Rosmini, intitulé : *Vincent Gioberti et le Panthéisme.* — Livre de Bertini, intitulé : *Idée d'une philosophie de la vie.* — Rapports de ce livre avec les doctrines philosophiques de Gioberti. — Objections et argumentations de Rosmini pour la défense de sa philosophie. — Résultats de toute cette polémique. — Rapprochement qui s'est opéré entre les doctrines de Gioberti et de Rosmini.

La polémique qui eut lieu entre Rosmini et Mamiani après la publication du *Nouvel Essai*, et dont nous avons rendu compte plus haut, était un débat entre l'idéalisme et la philosophie de l'expérience. Celle dont nous allons nous occuper a pour objet la différence de deux formes distinctes de l'idéalisme. Les doctrines qui étaient en présence dans la première appartenaient à deux écoles entièrement contraires. Dans la seconde, les adversaires ressemblent plutôt aux chefs rivaux d'une même armée qu'aux généraux de deux pays ennemis. Dans la première il fallait choisir entre deux directions très-diverses de la pensée philosophique, et ce choix n'était pas d'une médiocre importance, car il s'agissait de

savoir si la philosophie italienne resterait fidèle aux enseignements de l'empirisme ou si elle prendrait pour maîtres Kant et Platon; si, par une alliance de l'esprit moderne avec le christianisme et les doctrines qui s'y rapportent, elle renouvellerait dans les âmes le besoin et la conception de l'idéal, la foi dans l'essence éternelle du vrai et dans l'existence d'une réalité supérieure au monde et à l'homme, ou si elle resterait enfermée dans les bornes du sensible et du fini; et par conséquent aussi il s'agissait de savoir si elle serait hostile aux croyances religieuses ou si elle les favoriserait, si elle placerait l'essence de la moralité dans l'intérêt ou dans le devoir, celle de l'État dans l'arbitre ou dans la justice. Deux manières opposées de considérer la nature humaine: la société, le progrès et leurs rapports étaient contenus dans les principes abstraits sur lesquels portait la discussion. Aussi ce débat avait-il à nos yeux beaucoup plus d'importance que celui qui va nous occuper.

Voici, cependant, à quels titres ce dernier a aussi son intérêt et mérite d'être rapporté.

Rosmini et Gioberti ont soumis réciproquement les principaux points de leur doctrine à une critique sévère, ce qui a servi à mieux les apprécier, à en préciser le caractère et la portée, à contre-balancer par la discussion et par le sentiment de la liberté qu'elle éveille et développe les habitudes que le respect des formules et la parole des maîtres ne manquent jamais d'introduire dans les écoles. En mettant aux prises deux hommes de premier ordre, cette polémique les a excités à déployer toutes les ressources de la dialectique, soit pour attaquer la doctrine de l'adversaire, soit pour défendre la leur propre. Il en est résulté qu'ils se sont montrés sous un jour nouveau; car si Gioberti avait toujours manifesté une intuition vive et une imagination puissante dans ses ouvrages philosophiques, il n'avait jamais peut-être appliqué avec tant d'art et de suite le raisonnement à une doctrine, comme il le fit en cette rencontre.

D'un autre côté, si Rosmini avait donné les plus amples preuves de ce talent dans le premier volume de son *Nouvel Essai*, il n'en concentra peut-être jamais mieux les forces que dans cette dispute; dans laquelle du reste il est à noter que sa réponse à Gioberti est aussi courte et modérée que la publication dirigée contre lui est longue et impétueuse.

Mais ce qui est plus important, cette discussion a eu, selon nous, deux résultats scientifiques précis et positifs ; car Gioberti a mis complétement à nu tous les côtés faibles du principe rosminien de la connaissance, et Rosmini a montré avec la plus grande clarté quel était vraiment le système qui se cachait sous la formule idéale de son émule. Gioberti, à la fin de son ouvrage sur les erreurs de Rosmini, imagine une espèce de drame ou de parodie philosophique dont les personnages sont l'être possible et la formule idéale ; en grand écrivain qu'il est, il manie tour à tour dans cette création singulière l'ironie et l'éloquence, les finesses de l'abstraction et les ressources de l'imagination, et l'on pense bien que dans la disposition des scènes, dans le choix des situations et le développement du dialogue, le beau rôle n'est pas pour l'être possible. Il est certain que Gioberti a réussi à faire rire aux dépens de ce personnage, comme il l'avait, dans le cours de son ouvrage, forcé à manifester tous ses défauts sous les attaques de la raison et de la dialectique. Mais Rosmini le lui a bien rendu, quoique sous une autre forme; car n'ayant pas à beaucoup près le même talent et les mêmes connaissances littéraires, et réduit aux seules ressources de la science, il n'a pas lutté cependant avec moins de succès. Des deux côtés les coups ont porté et la dispute, a eu pour résultat une critique approfondie des principes sur lesquels reposent les deux doctrines. *L'être possible* a été convaincu de son impuissance à fonder *l'idéalisme objectif*, qui cependant était le but des efforts de Rosmini, et le système dont *la formule idéale* est la base, sortant du demi-jour et de l'orthodoxie incertaine qui en déguisait le vrai caractère, a été forcé de manifester ses rapports avec l'émanatisme dont le cardinal Cusa et Bruno ont été les principaux représentants au commencement des temps modernes. Et il est si vrai que ce résultat a été obtenu de part et d'autre, que Rosmini, dans ceux de ses ouvrages qui ont suivi les attaques de Gioberti, s'est efforcé de présenter le principe de sa doctrine de la connaissance sous un jour plus favorable à l'ontologie, et que Gioberti dans la seconde forme de sa philosophie, renonçant aux équivoques du langage et aux convenances diplomatiques, a cessé d'être orthodoxe dans les mots comme dans les choses, et substitué ouvertement la *metexis* platonicienne à la *création ex nihilo*.

Avant de donner quelques détails sur la marche de cet polémique et d'en mieux déterminer les résultats que no venons seulement d'indiquer, disons quels écrits el e produits, quels personnages y ont été engagés; fixons-en l' poque, la durée et le théâtre.

Il convient qu'on sache que Rosmini n'avait pas approu les idées contenues dans le premier ouvrage de Giober intitulé : *Théorie du Surnaturel.* Ce livre avait été de part l'objet d'une lettre adressée en 1839 à un personna du haut clergé et d'un article publié dans un journal Lugano. Dans cette lettre, Rosmini se portait le défense de la raison contre les opinions théologiques que Giober prétendait introduire dans la philosophie; car il repoussa ses idées sur la nécessité d'une faculté spéciale pour la co naissance du surnaturel, et sur l'incompréhensibilité de l'es sence. Gioberti ne répondit pas. Mais cans son Introductio à l'étude de la philosophie, ouvrage qu'il publia peu de temp après, parut un examen critique de la doctrine contenue dans le *Nouvel Essai*. Cet examen embrassait l'origine des idées et leur rapport de génération commune à l'idée de l'être, la nature de l'objet de cette idée primitive, la perception extérieure, l'idée de Dieu, son caractère négatif suivant Rosmini et le procédé par lequel le fondateur de l'idéalisme italien prétend passer de l'idée à l'existence de l'être infini.

Cette critique était faite dans les termes les plus convenables, mais elle ne pouvait rester sans réponse; car elle tendait à renverser les fondements d'une doctrine qui depuis dix ans s'était développée et avait acquis de l'importance dans l'enseignement philosophique. L'Université de Turin l'avait adoptée; les professeurs Sciolla, Corte, Tarditi l'enseignaient dans leurs chaires et l'exposaient dans leurs manuels. Le dernier prit la défense du maître commun, et composa une apologie de son système qu'il publia sous le titre de *Lettres d'un Rosminien à Vincent Gioberti* (1841). Cette publication détermina Gioberti, qui était alors à Bruxelles, à répliquer par un autre recueil de lettres qu'il fit paraître successivement en trois volumes de 1841 à 1843. Cet ouvrage attaquait la philosophie de Rosmini sous toutes ses faces; c'était un développement très-étendu des critiques renfermées dans le chapitre IV de l'Introduction, et il faut bien

le dire, un développement souvent exagéré et diffus, qui aurait beaucoup gagné sous le double point de vue scientifique et littéraire, à être restreint dans les bornes d'une discussion plus rapide et moins passionnée. Gioberti ne ménage ses assauts à aucune partie de l'édifice élevé par Rosmini, et il semble avoir plus à cœur de le détruire que d'en mettre la solidité à l'épreuve ; de sorte qu'il paraît parfois moins chercher à découvrir la vérité qu'à combattre par l'éloquence le représentant autorisé de l'idéalisme, et le chef d'un mouvement intellectuel qu'il aspirait à remplacer. Cela est si vrai que ses objections prétendent déduire du système de Rosmini les conséquences les plus opposées et nous le présentent tantôt comme un sensualisme deguisé, tantôt comme un scepticisme et un nihilisme, tantôt enfin comme un idéalisme sans frein. Il n'est pas de défaut et pour ainsi dire pas de monstre qu'il n'y découvre ; panthéisme, athéisme, immoralité, toutes les erreurs, tous les vices découlent, à ce qu'il prétend, de cette source empoisonnée. D'où l'on voit que cette critique acharnée devient contradictoire et nuit à sa propre cause.

Mais laissons de côté le souvenir de ces excès, qui rappellent les habitudes des hommes de lettres du XVI[e] siècle beaucoup plus que l'allure des discussions dont les grands philosophes nous ont laissé le modèle, et indiquons plutôt la *suite* des publications sorties de cette polémique. Rosmini ne se tint pas pour battu, mais avant qu'il intervînt directement dans le combat, son école nombreuse et disciplinée continua les attaques contre son adversaire. A Tarditi s'associèrent le marquis Gustave de Cavour, frère du célèbre comte, et Tommaseo, l'un représentant distingué de la noblesse piémontaise, l'autre littérateur illustre et populaire. Le premier, après avoir fait paraître en français ses ***Fragments philosophiques*** (Turin 1841, chez Fontana) pour mieux divulguer la doctrine du maître, prit contre Gioberti la défense de Rosmini dans un journal français (Voir l'Univers du 15 janvier 1843). Le second publia dans la même année à Venise ses études critiques (***Studii critici***), dans lesquelles il rapprochait les doctrines des deux émules, et donnait naturellement la préférence à celle de son ami et de son maître qu'il avait déjà exposée et prônée trois ans auparavant dans

le premier volume de ses Etudes philosophiques. (*Studi filosofici, Venezia,* 1840.)

En même temps, M. Massari cherchait des amis à Giobert dans le royaume de Naples, où, par les dispositions naturelles aux esprits méridionaux, on était plus incliné à suivre l'élan impétueux de la pensée de son maître que les procédés réguliers de celle de Rosmini, et lui-même insérait dans une Revue qui se publiait alors dans cette capitale (Voy. Il Progresso de 1843) un examen détaillé de la doctrine qu'il avait embrassée. Mais le vrai théâtre de la discussion fut Turin; et cela est très-naturel, car tandis qu'à Naples Galluppi jouissait encore de son autorité et de son influence, à Turin l'idéalisme de Rosmini avait gagné les théologiens et les professeurs à sa cause, quoique Gioberti y comptât, dès avant son exil, des partisans et des amis, que ses ouvrages récents avaient changés en disciples. Il y eut donc entre eux un échange de discussion, d'écrits et de publications qui ne fut pas sans profit pour le mouvement et la liberté de la pensée, pour la passion de l'étude et de la vérité.

Après l'ouvrage de Gioberti intitulé *Erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini*, la publication la plus importante qui se rattache à cette polémique et qui en est, pour ainsi dire, la clôture, est un volume intitulé : *Vincent Gioberti et le Panthéisme, leçons philosophiques* (Vincenzo Gioberti e il Panteismo, lezioni filosofiche, Milano, 1847).

Quelques mots sur l'histoire de cette publication. C'est un petit volume d'environ cent pages qui contient en six Leçons une critique habile et fortement pensée de la doctrine de Gioberti. Quoiqu'elles ne portent pas de nom d'auteur, il est avéré cependant que ces leçons sont de Rosmini; les témoignages abondent, car outre que les ecclésiastiques de son ordre les ont comprises dans le catalogue authentique de ses ouvrages, on sait qu'avant d'être recueillies en un volume, elles furent publiées dans un journal religieux, le *Filo-cattolico de Florence*, 1846, avec une note qui mettait sur les traces de l'anonyme (1). Et lors même que les preuves extrinsèques manqueraient et qu'on en serait réduit à con-

(1) La note était celle-ci : Ces leçons n'avaient pas été écrites pour être imprimées, mais pour faire plaisir à un ami. — Cet ami était évidemment Tarditi.

sulter le livre lui-même, les analyses profondes qu'on y trouve suffiraient pour le faire attribuer sans hésitation à Rosmini. Car le professeur Tarditi ne paraît pas avoir été doué d'autant de talent philosophique qu'il mettait de sincérité et de zèle dans la défense des doctrines de son maître.

Les *Leçons sur Gioberti* sont très-supérieures aux *Lettres d'un Rosminien*; on n'y reconnaît pas la même main.

D'ailleurs, les informations les plus sûres nous permettent d'affirmer que le rôle joué par Tarditi dans toute cette polémique a toujours été soutenu par les conseils et la collaboration secrète de Rosmini (1).

Telle est l'histoire de cette polémique qui commence en 1839 avec un article de Rosmini, et se termine en 1847 avec le livre dont nous venons de parler.

Il nous reste à exposer les arguments les plus essentiels qui ont été écrits de part et d'autre dans cette lutte de la science, et à justifier notre jugement sur ses résultats philosophiques. Nous verrons enfin qu'on peut regarder comme une suite de cette polémique la critique adressée par Rosmini à M. Bertini, aujourd'hui encore professeur à l'Université de Turin, auteur d'un livre intitulé : *Idée d'une philosophie de la vie*, publié en 1850, et sur lequel nous donnerons quelques informations.

Les critiques adressées par Gioberti à la doctrine de Rosmini sur la connaissance peuvent se ramener aux points suivants :

1° Le principe en est contradictoire. 2° Il conduit aux conséquences les plus erronées. 3° Il est impuissant à fonder l'idéalisme objectif et à assurer la base et l'essence de la vérité. 4° Il ne saurait rendre compte de la perception extérieure. 5° Il ne peut servir à démontrer l'existence de Dieu, ni même en fournir l'idée.

Sur le premier point Gioberti triomphait aisément en rapprochant les attributs opposés et contradictoires que Rosmini rapportait à son être idéal. Car vous prétendez, disait-il, qu'il est divin et n'est pas Dieu, qu'il est dans l'esprit et

(1) Nous devons ici nos remerciments à M. Domenico Berti, auteur du beau livre sur *Giordano Bruno*. Ayant eu entre ses mains les manuscrits de Tarditi, il a bien voulu nous communiquer les preuves de ces informations.

néanmoins au-dessus de l'esprit, qu'il est possible, qu'il n'est pas réel et que cependant il existe et d'une existence éternelle et immuable, qu'il est indéterminé, initial, incomplet et néanmoins qu'il est l'objet de la pensée. Mais il faut choisir entre ces qualités qui s'excluent. Car, ou votre être idéal est Dieu même, comme l'être de Malebranche, de saint Augustin et de Platon, et alors il n'est plus seulement possible, ainsi que vous prétendez, mais réel et absolu ; ou il n'est pas Dieu, et alors en conservant votre système, vous retiendrez également les contradictions qu'il renferme. Ou votre être idéal est Dieu, le Dieu réel et absolu, et alors vous passez avec moi dans le camp d'un idéalisme ontologique ; ou il n'est pas Dieu, et alors, que peut-il être si ce n'est un attribut de l'esprit humain, une forme subjective à l'instar de celles de Kant, et quelle différence peut-il y avoir entre vous et l'auteur de la philosophie critique? Et il ne suffirait pas de dire pour vous défendre que l'être idéal n'est pas l'être absolu, mais son image et sa reproduction sous forme intelligible; car qui nous assurera de la ressemblance? Ou l'on connaît les termes sur lesquels elle repose, et alors avec la connaissance du rapport il faut aussi admettre une intuition directe de la réalité absolue qui renverse votre doctrine; ou on ne les connaît pas, et, en ce cas, l'affirmation de la ressemblance est gratuite et repose sur un cercle vicieux; car vous prétendez fonder la connaissance de l'être réel sur l'être idéal et en même temps vous donnez pour base à l'être idéal la réalité absolue.

Gioberti avait raison. Parmi les reproches qu'on a adressés à la doctrine de Rosmini sur la connaissance, il en est un qui, malgré l'apparence d'être trop général et trop vague, est cependant précis et parfaitement approprié à sa méthode. On a dit que Rosmini est trop analytique, qu'il a abusé de l'analyse. Ce jugement ne doit pas s'appliquer seulement à la forme de son exposition et au morcellement parfois excessif de sa pensée, mais encore à la manière dont il établit son principe de l'idéalité et le sépare du principe de la réalité. Ces deux principes sont, dans sa doctrine, deux formes de l'être, distinctes et néanmoins unies dans l'absolu avec une troisième forme, résultat de leur rapport, forme et modèle suprême de la moralité. L'être absolu est idéal, réel et moral; il a cette triple nature dans son unité, mais ces

formes ne s'identifient pas l'une avec l'autre, de sorte que ce n'est pas l'absolu qui est proprement devant l'intelligence dans la forme de l'idéalité, mais quelque chose qui appartient à l'absolu et n'est pas absolu. Voilà ce que Rosmini a enseigné dans son Nouvel Essai et généralement dans les livres qui ont précédé cette polémique, voilà ce que Gioberti a toujours refusé d'admettre. Et en effet, on ne sait vraiment d'où peut venir dans cette hypothèse l'idée de l'absolu, du moment que l'être idéal n'est pas lui-même l'absolu; on ne sait de quel droit le philosophe de Roveredo peut aller au delà et trouver au dehors de l'être idéal la réalité de l'absolu. S'il y parvient, c'est que la connaissance ne s'arrête pas à l'idéalité toute seule, et surtout à une idéalité identifiée, comme la sienne, avec la possibilité, c'est que l'esprit est constitué de manière à avoir pour terme dernier de sa vision intellectuelle la réalité absolue.

Et, en effet, dit Gioberti, le possible n'est concevable que par un rapport au réel; ce qui est en puissance suppose ce qui est actuel. C'est sur la réalité absolue que repose la possibilité de tout ce qui se produit dans le temps et dans l'espace, de tout ce qui est connaissable par les esprits finis ou par l'esprit infini.

« Vous parlez toujours, dit Gioberti dans un passage de « sa lettre quatrième où ces raisonnements sont résumés « avec force (V. le tome Ier de l'édition de Bruxelles, p. 113), « vous parlez toujours en admettant pour vraie une propo- « sition qui est une erreur capitale et en prenant pour « accordé ce que vous ne pourrez jamais démontrer, « c'est-à-dire que l'idéal soit séparable du réel; cette erreur « est produite par un abus de l'abstraction; il n'est pas « besoin d'un long raisonnement pour vous le démontrer. « Rosmini lui-même vous en offre le moyen, car il accepte « l'ancien adage de l'école, que l'idée ou l'être est la même « chose que la vérité. Or, comment la vérité peut-elle ne « pas être réelle, comment pouvez-vous séparer du réel la « vérité qui est la réalité suprême? Comment ne vous « apercevez-vous pas qu'après une telle séparation, et après « la réduction supposée du vrai à une simple possibilité « destituée de tout soutien réel et positif, le possible lui- « même s'évanouit ou ne persiste tout au plus que comme « une abstraction vide et subjective de l'esprit? Qu'est-ce

« que l'idéal pour nous, si ce n'est le rapport d'une réali
« intelligible par elle-même avec notre esprit créé p
« elle?... Et la vérité ne produit-elle pas la certitude? l
« certitude n'est-elle pas fondée sur la vérité? Or, comme
« peut-on être certain de ce qui n'est pas réel? Qu'est-
« que la science, sinon une connaissance certaine? Or, si
« science est inséparable de la certitude, la certitude de
« vérité, la vérité de la réalité, chacun voit les conséquenc
« qui en découlent. La science et la réalité sont inséparable
« La réalité est donc l'être concret et intelligible, et
« science est l'intelligence de cet être. Il ne suffit donc p
« pour fonder une science de connaître l'enchaînement n
« turel des idées et des pensées humaines, mais il fa
« encore que cet enchaînement corresponde à celui de
« choses; autrement on échange la philosophie contre u
« roman et la science contre la poésie. Mais la correspon
« dance des choses et des idées ne peut être admise si l
« première idée n'est aussi une réalité qui produise toutes
« les réalités, comme l'idée première engendre toutes les
« idées. La vraie science ressemble vraiment à une chaîne
« d'un prix inestimable dans l'ordre des idées comme dans
« la vie; car, par son moyen, l'esprit de l'homme peut
« soulever le monde. Mais, à cet effet, il faut que son
« premier anneau soit bien solidement attaché, car une
« chaîne sans attache, comme un levier sans appui, devient
« tout à fait inutile.......... La vraie philosophie res-
« semble donc à la chaîne d'or dont parle Homère et à la-
« quelle Jupiter peut suspendre le monde à son gré....
« Mais si, au lieu de l'attacher à l'Olympe, vous la soudez à
« la terre, ou si tout au plus vous l'accrochez aux nuages,
« comme Rosmini, vous n'aboutirez à rien, et vous ressem-
« blerez à ces philosophes des forêts qui appuyaient la terre
« sur une tortue et la tortue sur le néant, de sorte que, à la
« seconde question qu'on leur adressait, ils étaient à court.
« De même si je vous demande quel est le principe de la
« connaissance, vous me répondez que c'est l'être possible;
« mais si je vous demande ensuite comment on peut conce-
« voir le possible sans le réel et l'absolu, vous serez réduit
« au silence ou, renonçant à votre système, vous passerez
« à l'ontologie. »

Nous nous abstenons de reproduire les arguments opposés

par Gioberti à la théorie rosminienne de la perception; ils ne sont pas, ils ne peuvent pas être différents de ceux que M. Mamiani avait déjà dirigés contre la même doctrine; nous observerons seulement deux choses à ce sujet : la première, que Gioberti ne tombe pas moins que Rosmini, quoique d'une autre manière, sous les objections qu'il lui adresse; la seconde, qu'il nous semble gâter les opinions de Reid en les associant à sa doctrine : car il reproche, il est vrai, à Rosmini de réduire la perception à un jugement composé de deux termes dont elle ne peut pas résulter, c'est-à-dire d'un sujet sensible et non connaissable par lui-même, et d'un attribut connaissable, mais seulement possible et dépourvu d'existence réelle hors de l'esprit. C'est sur ces fondements si fragiles et presque insaisissables que Rosmini a posé l'existence du moi, du monde et de Dieu; la critique est juste. Mais quelle est la théorie que Gioberti substitue à celle de son adversaire? La voici. Il distingue dans la perception extérieure deux parties : la première est fournie par Reid et son école; la seconde, par l'ontologie telle qu'il l'entend. Reid a eu raison, selon lui, d'admettre la connaissance immédiate de l'individuel et du concret (page 351 du premier volume, édition de Bruxelles), c'est là son mérite; il a eu raison également de reconnaître dans la connaissance de cet élément un jugement; mais il a eu le tort de faire de ce jugement une analyse imparfaite, car il aurait dû reconnaître que, dans l'idée du corps perçu, l'élément spécifique et générique a nécessairement sa place à côté de l'élément individuel, et alors il aurait vu que les idées de genre et d'espèce interviennent dans la perception aussi bien que leur rapport à l'idée première ou à l'idée de l'absolu : car une existence concrète n'est (suivant Gioberti) que l'individualisation du genre et le genre n'est qu'une détermination de l'Etre, une réalité intelligible qui repose sur son unité substantielle.

De cette manière, Gioberti ramène la perception à l'intuition fondamentale qui, selon lui, constitue l'intelligence humaine, c'est-à-dire à l'intuition de l'Etre de l'existence finie et de leur rapport ontologique; il reproche, en somme, à Reid, aussi bien qu'à Rosmini, d'avoir méconnu l'importance des universaux et de leur réalité dans la perception; il est réaliste dans cette théorie comme dans les autres parties

de son système, ou plutôt il demeure fidèle à son idéalis ontologique. Au lieu de partir de l'individualité sensibl d'en tirer par la réflexion et les lois de l'intelligence les ments intelligibles de l'objet perçu, il déduit ces élém d'une intuition transcendante. Ceci ressort avec la grande évidence de l'exemple qu'il donne lui-même d perception d'un livre et de la longue analyse qu'il en dans la septième de ses lettres (voir le premier volume cité). A son avis, Reid a laissé le jugement contenu dan perception sans explication plausible. Kant, qui est v après lui, s'est aperçu que ce jugement n'avait qu'une val imparfaite et subjective, car, outre qu'il lui manquai conception du général, condition de l'individuel, c'était affirmation sans appui dans le réel. Mais le philosophe a mand, au lieu d'objectiver le jugement, s'est contenté d compléter les éléments par des formes innées et subjecti qui ont compromis le résultat imparfait des efforts de Re En un mot, Gioberti entend corriger la théorie écossaise s la perception par une loi de l'intelligence qui soit en mêm temps la loi universelle de l'être. Or, cette loi ou ce juge ment objectif n'est autre que le rapport contenu dans célèbre formule « L'être crée les existences, » entendu da le sens d'une détermination de l'être par le genre et l'esp et d'une individualisation du genre et de l'espèce dans réalité sensible.

Quant à l'existence de Dieu, Gioberti reproche à la doc trine de Rosmini d'être impuissante à l'établir, d'abor parce que l'idée de Dieu qu'elle admet dans l'esprit l'homme est négative et non positive, ensuite parce qu'avec une telle idée on ne peut fonder aucune preuve *a priori* de l'existence de cet être, enfin parce que les preuves *a pos teriori* supposent, elles aussi, une idée positive de Dieu partant un rapport préalable de la pensée avec l'absolu et s réalité.

Que l'idée de Dieu soit positive, c'est une nécessité d l'admettre, suivant Gioberti, si l'on songe que l'Etre absol est unique, qu'il est au-dessus des genres, des espèces, de individus et de toute existence limitée. Ou l'idée que nou avons de lui, quoique imparfaite, résulte d'une intuition et partant elle est positive, ou elle n'est pas. Rosmini pré tend qu'on peut déterminer l'idée indéterminée de Dieu

par un rapport aux sentiments, aux idées et aux choses. Mais comment ce rapport est-il possible si nous ignorons un des termes qu'il suppose? On ne peut même pas recourir à l'idée générale de l'être et à son application univoque au créateur et à la créature ; car l'être abstrait n'est pas un genre contenant l'idée de Dieu, mais un sous-genre contenu dans cette même idée ; de sorte qu'on peut l'appliquer à Dieu lorsqu'on a déjà la connaissance de la réalité de cet être, mais non s'en servir pour remplacer cette connaissance, ainsi que Rosmini s'y trouve forcé après avoir nié l'intuition de la réalité divine. (Lettre XI, Tome II, p. 138.)

Rosmini prétend que la doctrine qui admet le caractère négatif de l'idée de Dieu est conforme à la tradition chrétienne ; mais que dira-t-il si, pour quelques auteurs qu'il peut citer, on lui montre que tous les Pères et les docteurs de l'école platonicienne sont favorables à l'opinion contraire ? Que saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure et leurs disciples Malebranche et Gerdil admettent une intuition directe de l'être absolu ? Dieu seul est capable de se représenter soi-même à notre esprit, en se posant devant notre intuition et en proclamant pour ainsi dire son existence avec le verbe de son intelligibilité (p. 149).

Nous ne reproduirons pas les critiques trop générales et les conséquences outrées que Gioberti entend tirer du système de Rosmini. Nous avons déjà indiqué ce qu'il y a en elles d'injuste et de contradictoire (V. Lettre XI^{me}, page 96, tome II de l'édition citée, un passage où sont résumées ces critiques et ces conséquences). Gioberti ne semble accabler la doctrine de son rival sous les accusations de stérilité, d'impuissance et d'erreur que pour mieux faire accepter les louanges qu'il prodigue lui-même à la sienne.

Tandis que la philosophie de Rosmini est, suivant son fougueux adversaire, inféconde et contraire au progrès de la science, de la religion et de la société, la sienne déracine définitivement l'hérésie moderne, en substituant au *sensualisme pallié* de Descartes et à l'analyse le rationalisme ontologique et la synthèse, en réconciliant la philosophie avec le christianisme par les principes du *surnaturel* et de *l'incompréhensible*, et avec le catholicisme par la dogme de la nécessité de la *parole*. En second lieu, elle renouvelle le

réalisme du moyen âge dans sa pureté primitive et en accepte les perfectionnements modernes, en prenant à Malebranche la vision idéale, à Vico la distinction capitale et et très-essentielle de l'*Etre* et de *l'Existence*, l'idée de la *vérité* considérée comme une manifestation divine, celle de *l'histoire* comprise comme une individualisation successive des idées éternelles ; à Leibnitz les principes de son dynamisme et de sa philosophie première, à l'école écossaise la théorie de la perception, et l'inséparabilité du jugement et de l'idée. En troisième lieu, elle perfectionne et accroît ses travaux avec l'unité et l'organisation de la formule idéale qui achève la doctrine de Malebranche sur la vision en Dieu ; elle développe les principes de Vico et les réduit à un seul ; elle complète la science première de Leibnitz en modifiant sa monodologie avec la théorie de l'acte créateur ; elle étend la doctrine écossaise sur la perception à tous les objets de la connaissance et l'accorde avec ce qu'il y a de sain dans l'idéologie platonicienne ; enfin elle fonde sur une base solide le réalisme des scolastiques en le rattachant avec l'état actuel de la science à la philosophie de saint Augustin, qu'on peut considérer comme le fondateur de la spéculation orthodoxe (Pages 100 et 101, vol. II, même èdit ; conferer la fin de la lettre XI, même vol.)

Nous venons de faire connaître les principaux traits du livre lancé par Gioberti contre Rosmini. Voyons maintenant la réponse du philosophe de Roveredo ; le petit ouvrage intitulé : *Vincent Gioberti et le Panthéisme* va nous la fournir.

Nous avons déjà dit que cette réponse est relativement aussi courte et modérée que la critique de Gioberti était diffuse et exagérée. Non-seulement Rosmini ne relève pas toutes les accusations que Gioberti lui adresse, mais il n'en examine à fond qu'une seule; celle qui se rapporte au panthéisme. Rosmini la rétorque contre lui et lui prouve que le système dont la formule idéale est l'expression y conduit de plein droit. Et, en effet, on ne peut pas méconnaître que si les deux philosophes arrivent par deux voies différentes à l'unité de l'Etre, ils n'entendent ni ne prennent cette unité de la même manière, et que si l'un d'eux est près de l'unité de substance, vraie formule du panthéisme, celui-là est Gioberti plutôt que Rosmini. Car quoique les

trois formes de l'Etre, idéalité, réalité et moralité s'unifient dans l'absolu, suivant la doctrine de Rosmini, il n'en est pas moins vrai que leur distinction permet à ce philosophe de séparer les choses sensibles de leurs idées ou types idéaux. Plaçant l'idée hors des choses, il place donc aussi hors d'elle le divin et Dieu qui en est la racine, il sépare profondément le contingent du nécessaire, le fini de l'infini. Telle est évidemment la tendance intime et essentielle du système qui oppose l'idéalité à la réalité dans le monde et dans l'esprit et qui ne les ramène à l'unité que dans l'Etre absolu. Il est vrai que les expressions de Rosmini au sujet des rapports des formes de l'Etre et l'indécision, parfois contradictoire, où il tombe à ce sujet, ont pu avec quelque apparence de raison le faire accuser de panthéisme; mais il est également certain que le fond de sa doctrine répugne à la confusion du fini avec l'infini et que ses principes s'y opposent.

Il était au contraire beaucoup plus aisé de montrer la ressemblance du système de Gioberti avec le panthéisme. En effet, lui dit Rosmini dans la première leçon, ce n'est pas l'analyse dont vous me reprochez l'usage qui conduit à la confusion qui en est le vice radical, mais une mauvaise synthèse ; ni la psychologie que vous méprisez et ravalez trop au profit de l'ontologie, mais une idéologie qu'on *identifie* avec la science de l'Etre. N'identifiez-vous pas Dieu et l'idée comme Hégel ? Ne dites-vous pas que Dieu est l'objet universel de la science, que Dieu est dans la science et que la science est en Dieu et que la philosophie est une religion, et toutes ces propositious ne supposent-elles pas l'unité substantielle du réel et de l'idéal, du sujet pensant et de l'objet supérieur et divin de la connaissance, en un mot le panthéisme?

Pour moi, dit encore Rosmini dans la 2me et 3me des leçons que nous résumons, pour moi l'idée est l'essence intelligible et non l'essence réelle des choses. Or cette essence intelligible dont je fais le *milieu* de la connaissance unit sans doute les esprits dans la vérité, mais ne les confond ni eux ni les choses avec la substance de Dieu. Vous, au contraire, vous faites des idées de genre et d'espèce les essences réelles des choses et de l'idée première l'Etre absolu ; vous identifiez idéalité et réalité dans

le fini comme dans l'infini, et vous unissez les degrés de l'une et de l'autre de manière à tout faire sortir du même être ; et le moyen alors d'éviter l'unité de substance ? Et en effet vous réunissez dans la même intuition le contingent, le nécessaire et leur rapport. Vous nous montrez en Dieu les créatures et leur production ; vous nous rendez, par une hypothèse incroyable, les témoins assidus de l'acte merveilleux de la création !

Mais qu'entend Gioberti par le mot création? Que nous dit sa formule à ce sujet, continue Rosmini dans sa 5e leçon? Est-ce réellement le dogme de la production des substances *ex nihilo* que Gioberti place en tête de sa philosophie ou une conception métaphysique toute différente? Gioberti déclare expressément (1) que la création n'est pas substantielle mais modale, et cette déclaration est parfaitement conforme à sa manière de voir sur l'application de l'analyse et de la synthèse à l'objet de la science, ainsi que sur les rapports de l'intuition et de la réflexion, du concret et de l'abstrait, du général et du particulier, de l'universel et de l'individuel. Cette déclaration est aussi d'accord avec ses théories de la perception et de l'individualisation. Mais qu'est-ce qu'une création modale, si ce n'est un double rapport de causalité et de substantialité entre la création et le Créateur? Qu'est-ce que la chose créée dans cette hypothèse, si ce n'est un mode dont Dieu est la substance active ? Et en effet, c'est à l'unité de substance que conduisent toutes les parties de la doctrine de Gioberti. Car on sait, continue Rosmini, que pour lui l'objet de l'intuition, l'Etre, est idéal et réel en même temps, abstrait et concret, général et particulier, universel et individuel. Or, si l'objet de l'intuition ou Dieu est tout cela à la fois, il s'ensuit qu'il renferme en lui tous les éléments de la connaissance et tous les êtres ; et comme la réflexion ne fait que développer l'objet de l'intuition sans le changer, il s'ensuit aussi que la science n'altère en rien cette unité. Il en résulte donc que par l'analyse et la synthèse nous décomposons et recomposons toujours le même objet ou le même être et que les divisions et combinaisons de la science répondent à celles de la réalité. L'analyse séparera donc en Dieu le concret de l'abstrait, l'indivi-

(1) Dans l'Introduction à l'étude de philosophie.

duel de l'universel, et par cette division, elle fera naître les créatures; mais rétablissant ensuite le rapport du concret et de l'abstrait, du particulier et de l'universel, la synthèse reconstituera l'unité de l'être. C'est donc de l'unité qu'on était parti, et c'est à l'unité qu'on revient; on avait fait sortir du sein de Dieu toutes les créatures, n'est-il pas juste qu'on les y fasse rentrer? Lorsqu'on entend de cette manière la création, on peut placer ce dogme en tête de la science et en faire dériver toutes les idées, car il n'est pas autre chose que l'identité du réel et de l'idéal, du sensible et de l'intelligible, du fini et de l'infini, susceptible de division et de recomposition par le double travail de l'analyse et de la synthèse; mais il faut renoncer aussi à être orthodoxe et à vouloir passer pour partisan de la création telle que l'Eglise l'a toujours entendue.

Du reste, rien ne montre mieux (voir pour ce qui suit la VI^e^ leçon) la conformité de la doctrine de Gioberti avec les systèmes panthéistes que le rapport admis par lui entre l'idée et l'individualisation. Le philosophe de Turin, distinguant entre une conception vulgaire et une conception scientifique de la création, entend par ce mot la réalisation contingente d'une idée; et cependant il affirme que l'idée est la réalité absolue et qu'elle est Dieu même. L'idée est donc à la fois réelle en elle-même et capable d'une réalisation extérieure. C'est cette réalisation extérieure et contingente de l'idée qui est la création de Gioberti; elle s'effectue par l'individualisation, elle a pour principe l'être universel et intelligible et pour effet l'individu sensible. Il y a donc entre Dieu et les créatures la relation de la puissance à l'acte; Dieu est dans les créatures et les créatures sont en Dieu. Gioberti est donc un réaliste de l'école de Guillaume de Champeaux, de Scot Erigène, d'Amaury de Chartres et de David de Dinant, et son ontologie tombe sous les mêmes objections que leur panthéisme.

Tels sont, résumés le plus brièvement possible et réduits à ce qu'ils renferment de plus essentiel, les reproches adressés par Rosmini à la philosophie de Gioberti. Son analyse lumineuse ne fait, du reste, que mettre en un plus grand jour des opinions et des idées que non-seulement son adversaire ne désavouait pas, mais qu'il venait de reproduire avec plus de précision dans son livre *Des Erreurs*, surtout en

ce qui touche l'individualisation. Car voici ce que disait Gioberti en résumant sa doctrine et en la comparant à celle de Rosmini dans la lettre VII^e de son livre :

« Après avoir vu quels sont les éléments intellectuels de « la connaissance dont il s'agit (la perception), cherchons de « quelle manière ils s'agencent et s'organisent pour former « une connaissance unique. Cette organisation est la sui- « vante : 1° L'élément concret et contingent soutient en- « vers l'élément générique le rapport de contenu à con- « tenant.

2° « L'élément générique qui est contenant par rapport « aux individus devient contenu par rapport à la réalité ab- « solue, dont l'infinité embrasse tous les genres possibles..... « 3° L'élément concret et contingent étant contenu dans le « genre, et celui-ci étant compris dans l'être absolu, il s'en- « suit qu'à plus forte raison l'être concret et contingent est « renfermé dans l'être absolu, malgré l'interposition de l'élé- « ment générique..... 4° L'élément générique étant contenu « dans la réalité absolue comme dans sa substance, il s'ensuit « que l'être concret et contingent repose aussi sur l'absolu, « mais qu'il y réside non comme en sa substance propre et « seconde, mais comme en sa substance première..... C'est « en ce sens que l'apôtre a dit..... *in Deo vivimus, movemur « et sumus*. 5° L'élément concret et contingent ayant envers « la réalité absolue, outre le rapport de substance seconde à « substance première, celui d'effet à cause et de cause seconde « à cause première, il s'ensuit qu'il est contenu en lui et en « dépend doublement au point de vue de la substantialité et « de la causalité. 6° L'élément générique s'interpose entre eux « selon les mêmes points de vue..... 7° Cette interposition « de l'élément générique entre le contingent et l'ab olu au « point de vue de la causalité vous explique l'origine de l'être « contingent et sa provenance du sein de l'absolu. Car l'absolu « n'est une cause créatrice qu'en individualisant la concep- « tion générique ; c'est dans cet acte que consiste propre- « ment la création. La création n'est autre chose que l'in- « dividualisation d'une idée générale, et partant le passage « de la réalité absolue à la réalité relative, moyennant le nou- « mène intermédiaire des idées générales. . . . . .
. . . . 10° L'idée comme élément général « n'est pas l'idéal, mais est dans l'idéal comme le contenu

« dans le contenant, s'il est permis d'employer cette méta-
« phore. 11° Il y a un seul idéal, c'est-à-dire l'idéal absolu.
« L'on peut dire d'une manière figurée que l'esprit humain
« participe de cet idéal, pourvu qu'on ne l'entende pas
« d'une communication matérielle..... Et, pour parler avec
« rigueur, il faut dire que les intelligences créées participent
« de l'Etre idéal en le voyant lui-même dans son indivisible
« unité, quoique très-imparfaitement, comme nos yeux
« voient le soleil. 12° Cette intuition immanente et continue
« de l'être absolu à la fois réel et idéal avec les idées qu'il
« contient et l'acte qui les individualise dans la création est
« la célèbre vision idéale pressentie par les plus célèbres
« philosophes de l'ancienne Grèce et de l'Orient, et ensei-
« gnée plus expressément par saint Augustin, saint Bo-
« naventure, Ficin, Malebranche et Sigismond Gerdil, etc. »

On le voit clairement par cette citation, cette polémique, en mettant aux prises les doctrines des deux idéalistes italiens, les a conduits à en préciser nettement les principes et les idées fondamentales. Gioberti a formulé sans équivoque dans le livre *Des Erreurs* le réalisme qui dans l'*Introduction* cherchait à se cacher sous les termes ambigus de sa formule idéale, et les analyses auxquelles Rosmini l'a soumis dans l'écrit qu'il a composé dans ce but ont achevé d'en manifester le caractère et les tendances. Ajoutons enfin que les liens qui le rattachaient encore à l'orthodoxie seront brisés dans ses œuvres postérieures.

Mais à côté de ce résultat, qui a son prix quoiqu'il ne regarde guère que la forme des doctrines, nous en apercevons un autre plus important et non moins positif qui concerne l'histoire de la philosophie. Car cette polémique nous semble avoir confirmé l'impuissance de l'idéalisme abstrait de Rosmini à fournir la perception de la réalité finie et la connaissance rationnelle de la réalité infinie. M. Mamiani, marchant sur les traces de Reid et de Cousin, avait déjà prouvé à Rosmini que la connaissance de la réalité finie n'est possible qu'à la condition qu'elle soit directe et sans intermédiaire d'idées abstraites. Le résultat est maintenu par Gioberti et acquis une fois de plus à la science, malgré les illusions de son réalisme transcendant et les modifications ontologiques qu'il prétend apporter à la doctrine de Reid.

Quant à la connaissance de l'être absolu, il nous semble également ressortir de la discussion qu'elle doit nécessairement être donnée à l'esprit humain dans une intuition primitive et permanente, sous peine d'être à jamais impossible. L'idéalisme n'a un fondement objectif qu'à ce prix; la vérité idéale ne conserve son essence et ses caractères qu'à cette condition. Gioberti, en substituant à l'être possible l'être réel, en identifiant l'idéalité et la réalité dans le terme absolu et dernier de la pensée, a donc fait faire un progrès et un progrès important à l'idéalisme italien ; car il a affermi sa base et banni de son principe les équivoques et les incertitudes. Il est vrai qu'il a réalisé les genres et les espèces et placé leur réalisation dans l'acte créateur, comme un intermédiaire nécessaire entre Dieu et les choses sensibles. Mais si ce réalisme transcendant est une erreur, nous verrons que l'idéalisme italien, arrivé à une nouvelle forme, le remplacera par une doctrine moins hardie et plus sage. De sorte que son mouvement, après avoir été évidemment progressif dans la poursuite d'un but de plus en plus logique et vrai, s'arrêtera à l'hypothèse qui lui paraîtra la plus conforme à l'observation et au sens commun touchant la partie la plus problématique de la nature des idées, sans nier cependant et même en corroborant les résultats acquis touchant le double rapport de l'esprit avec la réalité finie et l'être infini.

Mais n'anticipons pas sur la suite de ce travail et disons un mot, en terminant ce chapitre, sur les rapports de Rosmini et de Gioberti avec M. Bertini. Ce professeur distingué enseigne aujourd'hui encore avec autorité l'histoire de la philosophie dans l'Université de Turin. Il est auteur d'un livre intitulé : *Idée d'une philosophie de la vie.* (Turin, 1850.) Dans cet écrit, M. Bertini est idéaliste et il n'a, croyons-nous, jamais cessé de l'être. Son idéalisme a pu changer de caractère en passant de l'orthodoxie au rationalisme, comme l'attestent ses derniers écrits, mais il a conservé son essence et il se rapproche de l'idéalisme ontologique de Gioberti. Ce rapport de ressemblance est démontré par la méthode suivie dans son livre, par la manière dont l'idée y est entendue, par la définition même qu'on y donne de la philosophie. Car il la définit la science de la réalité universelle, et il en trace le plan en partant de

l'infini pour arriver au fini en passant par leur rapport, à l'imitation de Gioberti et des ontologistes. Il s'efforce de démontrer que l'idée de l'infini est positive, qu'elle est supérieure à celles du fini et de l'indéfini qui la supposent, qu'il faut admettre la réalité de son objet, et que nous l'atteignons directement par la pensée.

Ainsi que Gioberti et Rosmini, l'auteur du livre dont nous parlons se conforme dans les questions les plus hautes de la métaphysique aux enseignements catholiques; il exclut l'idéalisme et le panthéisme, il admet la création *ex nihilo* et en fixe le but dans l'être même de Dieu. Dieu ne créa pas, selon M. Bertini, ni pour jouir d'un spectacle, ni pour accroître sa béatitude, mais pour manifester son être au fini, parce que le fini est possible. De là la nécessité des êtres intelligents et aimants, de là le but de la création, placé dans une participation croissante des esprits finis à l'infini par la connaissance et l'amour. De là le progrès et l'augmentation du bien, considérés comme inséparables du rapport de Dieu au monde.

Ces idées, qui ne sont au fond autre chose que celles du spiritualisme chrétien, se rattachent à la philosophie de Gioberti et à celle de M. Mamiani, et servent comme d'anneaux entre elles par la manière dont elles unissent la conception du progrès aux doctrines métaphysiques. Car on a vu que Gioberti admet deux mouvements dans la marche du fini, l'un par lequel il descend et l'autre par lequel il remonte à Dieu; or, dans ce second mouvement il comprend l'idée des renouvellements, des renaissances, des créations nouvelles et des palingénésies. De même Mamiani admet, ainsi que nous le verrons dans la suite, le progrès indéfini du monde comme une loi universelle et nécessaire inhérente à la relation essentielle de Dieu à son ouvrage et comme une conséquence directe des attributs divins. Ce beau côté du théisme ne se trouve peut-être développé avec autant de force et d'originalité chez aucun autre philosophe d'Europe que chez M. Mamiani. Mais n'anticipons pas sur la suite de cette exposition, et indiquons seulement le rapport du livre de M. Bertini avec la polémique dont nous venons de parler. Le voici : M. Bertini, dans son *Idée d'une philosophie de la vie*, admet l'identité du réel et de l'idéal; il continue donc Gioberti et s'oppose à Rosmini. Aussi Rosmini, qui lisait tant,

qui tenait compte de tout et qui déployait dans le développement et la défense de son système une activité étonnante, ne pouvait-il refuser au livre de M. Bertini l'honneur d'une réfutation qu'il aurait accordée à de moins importants. Il s'en est donc occupé deux fois, la première dans la préface placée en tête de la dernière édition du Nouvel Essai sur l'origine des idées (Turin, 1851), et la seconde dans sa Théosophie (œuvre posthume). Rosmini maintient sans doute ici contre Bertini l'intégrité de sa doctrine comme il l'avait maintenue contre Gioberti ; il se défend d'être un idéaliste subjectif ou, comme on dit dans les écoles italiennes, un psychologiste; il s'efforce de démontrer encore une fois la nécessité d'admettre dans l'absolu un mode spécial de manifestation sous le nom d'idéalité. Ce mode, c'est l'être, mais ce n'est pas l'être dans sa plénitude et sa perfection. Cependant le langage du philosophe de Roveredo prend ici un ton qui atténue l'opposition exclusive de l'être idéal et de l'être réel. Car il a soin d'observer que l'être idéal est toujours l'être, et il emploie volontiers, pour opposer les deux formes fondamentales de l'ontologie, les mots d'indéterminé et de déterminé au lieu de réel ou d'idéal, de sorte que l'intelligence a devant elle le même être, soit qu'elle en contemple l'indétermination dans l'intuition primitive, soit qu'elle le détermine par l'expérience et le raisonnement. (V. page XXVII de la préface citée.)

Il est vrai que dans le livre III, section II, de l'Ontologie (partie publiée de la Théosophie), Rosmini revient sur la distinction de l'idéalité et de la réalité, la fortifiant contre M. Bertini avec de nouveaux arguments; mais on voit clairement que sa résistance tient à sa décision de ne pas confondre le substantiel avec l'idéal. Le vrai est plus large que le substantiel, toute vérité n'a pas un objet correspondant dans la réalité, mais elle est, et elle est l'Etre, elle appartient à l'absolu, elle en dépend.

Ce langage ne diffère guère de celui que Rosmini nous a déjà fait entendre bien des fois. Mais dans le cours du même ouvrage et dans la Logique (Turin 1853), on trouve les preuves que les objections contre l'être possible ont eu assez de force pour modifier l'expression de sa pensée et en rapprocher le développement qu'il y a apporté de la doctrine de Gioberti. Cet aspect nouveau de la philosophie de Ros-

mini mérite d'être connu, d'autant plus qu'il est en partie l'effet de la discussion et du choc des idées et qu'il montre avec quelle bonne foi nos philosophes ont étudié la vérité et cherché la sagesse.

Nous avons déjà suffisamment indiqué, si nous ne nous trompons, les ambiguïtés de langage dans lesquelles le philosophe de Roveredo s'est embarrassé à propos de son être idéal. Nous avons dit comment il y a vu tour à tour une possibilité logique et une possibilité métaphysique, un être possible et un être initial; que voulant s'en servir pour passer à la réalité, il l'a même considéré comme une activité identique à l'existence.

En outre, on se souvient que l'absolu de Rosmini, réunissant dans son unité les trois formes de l'être, est le sujet unique de la réalité, de l'idéalité et de la moralité. Comme réel, Dieu est donc la cause du sentiment et de son terme, c'est-à-dire de l'étendue, ainsi que de l'énergie qui s'unit à l'un et à l'autre, c'est-à-dire enfin de tout ce qui constitue la réalité finie, suivant Rosmini. Comme idéal, il est le principe de l'intelligence, il manifeste à l'esprit l'être indéterminé et infiniment déterminable. Comme réel, il constitue la matière et, comme idéal, la forme de la connaissance. Comme unité de l'un et de l'autre, il fonde l'unité de l'être intelligent et sensible ou la nature de l'homme. Car l'essence de l'homme a ceci de particulier que l'idée et le sentiment s'y unissent entre eux et avec l'objet divin et le terme matériel qui les accompagnent dans la simplicité du sujet pensant et sentant, et s'y joignent dans les fonctions de la perception et du raisonnement, tandis que l'idée qui sert toujours d'initiation ou de commencement à la production des choses, quelles qu'elles soient, reste cependant en dehors des êtres purement matériels, et n'est point un élément intégrant de leur essence intime.

Or, lorsqu'on pèse bien ces parties de l'idéalisme de Rosmini et qu'on les rapproche les unes des autres, surtout lorsqu'on considère le rapport qui se produit entre l'idéalité et la réalité au sein de l'absolu et de l'âme humaine, on s'aperçoit que la distance qui sépare Rosmini de Gioberti n'est pas infranchissable. Et en effet, elle a été franchie. Qu'on lise au livre II de la Logique de Rosmini la théorie des jugements et ce qu'il y enseigne sur la relation de l'idée à l'affirmation,

et l'on n'aura pas lieu d'en douter. Car le philosophe italien, reprenant sa doctrine de la perception intellectuelle, cherche à la rendre plus conforme à son but, c'est-à-dire à la connaissance du réel, par deux moyens : 1° en faisant de l'être idéal une activité primitive et indéterminée et de notre idée ou intuition intellectuelle la vision de cette activité; 2° en ramenant l'affirmation de la chose sentie et de sa relation avec l'objet de l'entendement à l'affirmation d'un rapport entre deux modes d'une même activité. Car Rosmini dit expressément que l'activité de l'être que nous contemplons par l'entendement se détermine et s'accomplit effectivement dans les choses senties, objets de nos affirmations; de sorte que l'activité déterminée et affirmée est *implicitement* contenue dans l'activité indéterminée et contemplée. L'être idéal ou l'activité intelligible de l'être contient donc virtuellement ses déterminations ou les réalités sensibles; et de même l'idée contient virtuellement l'affirmation subséquente, si bien qu'en passant de l'une à l'autre on ne fait que déduire la seconde de la première, ou retrouver celle-là dans celle-ci. Aussi Rosmini, en donnant ce nouveau tour à sa théorie fondamentale de la perception intellectuelle, emploie-t-il des propositions qui semblent sortir de la bouche de Gioberti ou d'un partisan de Hégel. Car il dit et répète que nous voyons *se produire* (*farsi*) dans l'intuition ce que nous affirmons se produire dans la perception et ce qui se produit effectivement dans son objet; et la ressemblance entre lui et Gioberti augmente encore lorsqu'il appelle, à l'imitation de son émule, du nom de jugement objectif l'affirmation du rapport réel qu'on trouve entre l'être et ses déterminations au fond de toute perception (V. pages 85 et 87 de la Logique, édition de Turin); lorsqu'il montre comment les idées se convertissent en jugements, et comment l'esprit passe de la contemplation de l'activité initiale de l'être à l'appréhension de son accomplissement dans le monde sensible. Les expressions de Rosmini flottent ici entre le langage de son émule italien et celui de Hégel, car, d'une part, elles tendent à introduire le mouvement dans les idées et à nous représenter l'idéalité universelle et toute idée particulière comme un *devenir* (*farsi*) qui s'achève dans la réalité sensible, et, d'autre part, elles nous présentent l'objet de la pensée ou l'Etre comme une activité illimitée qui se limite dans le sen-

sible et qui nous révèle ce rapport dans la perception, ce qui ne diffère pas beaucoup de l'opinion de Gioberti sur l'intuition primitive et la perception extérieure qui s'ensuit.

Du reste le rapprochement qui s'est opéré sur ce point capital entre les deux philosophes est si vrai que Rosmini en a reconnu et fixé lui-même les limites dans un passage important du 1er volume de sa Théosophie (p. 251-254, édition de Turin, 1859). Dans ce passage, que nous allons analyser, Rosmini démontre que la perception intellectuelle contient une appréhension imparfaite de l'acte créateur.

Rosmini avait déjà montré antérieurement qu'il n'y a pas d'affirmation explicite de l'être déterminé, limité et contingent, sans l'affirmation implicite du rapport de cet être à l'Etre indéterminé, infini et nécessaire, que ce rapport est la loi ontologique ou le lien des formes de l'être aussi bien que le principe des jugements. Il regarde donc la thèse qu'il va démontrer comme un corollaire de cette prémisse. Voici ses paroles :

« Des choses que nous avons dites résulte un autre corol- « laire, c'est-à-dire que l'homme, dans la perception intel- « lectuelle des réalités contingentes, a une certaine appréhen- « sion de l'acte créateur, quoique sans doute bien impar- « faite, et cela parce qu'il voit l'Etre uni à la réalité contin- « gente et qu'il voit en même temps que l'une ne serait pas « sans l'autre. Il faut sans doute avouer que c'est la réflexion « et la méditation philosophique qui distingue tout cela et « s'en rend compte. Mais en voyant que le contingent sub- « siste toujours par l'Etre, nous voyons aussi qu'il en reçoit « l'existence et qu'il en est continuellement créé. Or enten- « dre tout cela, c'est entendre que dans la perception on « atteint l'acte créateur et que, par le moyen de cet acte, on « saisit aussi la réalité contingente.

« Nous saisissons donc le réel dans l'acte même par « lequel il devient un être, ou dans l'acte qui le fait être ou « qui le crée. »

Rosmini s'attache ensuite à montrer combien est imparfaite l'intuition que nous avons de l'acte créateur, et en quoi son opinion diffère sur ce sujet de celle de Gioberti. Notre intuition intellectuelle lui semble à cet égard limitée de trois manières :

1° Nous voyons la limite ou le terme de l'acte et non

son principe, le point où il aboutit et non celui où il commence. En effet, l'être que nous voyons dans l'idée est un acte, mais n'est pas le sujet de cet acte; l'acte dont il s'agit est initial au point de vue de la réalité sensible dont il est la condition, mais il est subordonné à la substance absolue que nous ne saisissons pas par l'intuition dans son unité concrète;

2° L'acte créateur que nous atteignons à l'occasion des perceptions intellectuelles est limité à l'objet même de la perception; par conséquent, il est loin de comprendre la totalité des choses contingentes et de leurs modifications; il n'est que l'*initiation* de cette réalité qui n'est pas lui et n'est pas sans lui, et dont la nature est moyenne *entre l'être et le néant*;

3° Mais la troisième et principale limitation qui se trouve dans notre intuition de l'acte créateur à l'occasion de notre perception des choses contingentes, c'est que nous le saisissons comme une conjonction et une communication continuelle de l'être aux réalités sensibles et non comme une véritable production....... Nous voyons donc, pour mieux dire, l'acte créateur à moitié; car nous apercevons que les choses finies et sensibles reçoivent l'être, mais nous ne voyons pas comment et nous ne pouvons concevoir qu'une même chose reçoive l'être et ne soit pas l'être, et c'est à quoi se réduit le mystère de la création.

Ceci admis, continue le philosophe italien, il est facile de comprendre les illusions qui ont trompé l'éloquent auteur des *Erreurs d'Antoine Rosmini*, et l'on peut en séparer aisément la partie de vérité qui s'y trouve mêlée.

La part de la vérité est: que l'homme, dans la connaissance immédiate des réalités contingentes, possède une vision imparfaite de l'acte créateur. La part de l'erreur consiste dans les points suivants :

1° Il est faux que nous ayons une intuition naturelle de l'acte créateur, identique à l'intuition permanente de l'être indéterminé; l'intuition de cet acte est limitée à la perception des choses particulières sous les conditions déjà indiquées;

2° Nous ne voyons pas l'union de l'acte à son sujet substantiel, c'est-à-dire à Dieu;

3° Il est faux également que cet acte soit l'objet de l'intuition primitive conjointement aux *existences* et *aux choses sensibles*, comme si ces choses nous étaient données dans cette intuition et non dans la sensibilité extérieure;

4° Il est faux que nous ayons une intuition naturelle de l'être divin. L'être indéterminé que nous voyons n'est qu'une activité universelle et une universelle condition des existences. Il suppose Dieu, mais n'est pas Dieu;

5° Il est donc faux que dans les choses perçues on voie Dieu;

6° Enfin il est faux de dire que Dieu ne peut être pensé ni exister sans les choses créées : car il est parfaitement vrai que ces choses ne peuvent ni subsister ni être entendues sans Dieu, mais la réciproque ne l'est pas également.

Voilà dans quelles limites l'idéalisme de Rosmini s'est rapproché de l'ontologie de Gioberti. C'est à lui-même que nous avons demandé les mots et les propositions pour les fixer. Nous n'y ajouterons qu'une observation relative au changement qui s'est opéré dans cette phase de sa pensée au sujet des formes de l'être. En effet, Rosmini a beau s'en défendre, la différence qui sépare ici la réalité de l'idéalité n'est plus aussi profonde et essentielle qu'elle l'était dans le Nouvel Essai. L'idéalité est évidemment ramenée à la réalité, puisqu'elles ne sont l'une et l'autre que deux aspects de l'activité d'un être unique. C'est donc l'activité, et partant la réalité, qui est la forme unique et essentielle de l'être, et par conséquent les idées et les universaux de Rosmini sont réels non moins que ceux de Gioberti. Rosmini est donc devenu réaliste et ontologiste. Pour rendre l'union et la ressemblance des deux doctrines aussi grande que possible, il ne manquait à Rosmini que de trouver dans ses propres formules l'équivalent de celles de Gioberti, et dans sa théorie de la perception la vision de l'acte créateur, et cette lacune a été comblée. Car Rosmini admet la vision imparfaite de cet acte; il persiste, il est vrai, à rejeter l'intuition de la substantialité divine et de son essence parfaite. Mais Gioberti ni Malebranche n'avaient jamais dit non plus que nous voyions la plénitude de l'être divin. Et quant à la substantialité, comment la séparer entièrement de l'intuition de l'activité divine? Du moment qu'on admet cette intuition, on admet évidemment la connaissance directe, quoique limitée, de la réalité de Dieu.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DU PREMIER VOLUME.

Préface...

LIVRE PREMIER. — GIOIA, ROMAGNOSI, GALLUPPI.

CHAPITRE PREMIER.

Introduction du sensualisme en Italie vers la moitié du dix-huitième siècle. — Le Midi et le Nord. — Naples, Antoine Genovesi et son école. — Condillac à la cour de Parme. — Le collége Albéroni. — Le père Soave. — Melchior Gioia et Jean Dominique Romagnosi. — Gioia applique la statistique au sensualisme. — Écrits de Romagnosi sur la doctrine de la raison. — Sa théorie du sens logique. — Transition de la philosophie des sens à la philosophie de l'expérience........................... 1 3

CHAPITRE II.

Philosophie de l'expérience. — Galluppi. — Il succède à Genovesi dans le midi, à Romagnosi et à Gioia dans le nord de la Péninsule. — Discussion sur ce point de l'histoire de la philosophie italienne. — Galluppi a une importance nationale. — Ses ouvrages. — Sa doctrine sur la réalité de la Connaissance. — Son mérite comme psychologue et comme historien de la philosophie. — La philosophie de l'expérience s'agrandit entre ses mains et approche de l'idéalisme. — Il introduit en Italie la morale du devoir, — Rapports des recherches de Galluppi avec les doctrines de Kant.. 31

LIVRE II. — ROSMINI.

CHAPITRE PREMIER.

Biographie de Rosmini. — Réflexions préliminaires et division.

1° de 1797 à 1821. — Sa naissance, sa famille, ses études. — L'université de Padoue. — Vocation ecclésiastique.

2° 1821-1830. — Depuis la prêtrise de Rosmini jusqu'à la publication du Nouvel Essai sur l'origine des idées. — Formation de son système et institution de son ordre monastique. — Réveil du zèle religieux et des

idées chrétiennes en Europe. — Réaction littéraire contre les écrivains du dix-huitième siècle. — Manzoni et Pellico. — Leur idéal et son opposition à celui de Foscolo et de Léopardi. — Écrivains qui ont contribué à former l'esprit de Rosmini. — Sources philosophiques de son système. — Opposition de sa philosophie au sensualisme et au scepticisme. — Conception qui en est la base et son rapport avec les idées et les tendances de l'époque. — Opuscules philosophiques de Rosmini (1827) et ses polémiques avec Foscolo et Gioia. — Esprit et règle de son ordre monastique, rapports avec les papes Pie VII, Léon XII, Pie VIII et Grégoire XVI. — Publication du *Nouvel Essai* sur l'origine des idées.

3° 1830-1848. — Activité philosophique et religieuse de Rosmini. — Développement de son système et de son ordre. — Ses nombreux ouvrages durant cette période. — Ses sentiments italiens. — Ses projets de réforme ecclésiastique. — Rosmini chef d'école. — Caractère de cette école et son influence en Italie. — Rosmini et la compagnie de Jésus. — Polémique théologique. — Rosmini à sa villa de Stresa, sur le lac Majeur.

4° 1848-1855. — Rapports de Rosmini avec Gioberti. — Sa mission diplomatique à Rome. — Sa disgrâce.— Prohibition des *Cinq Plaies de l'Église* et de la *Constitution conforme à la justice sociale* (novembre 1849). — Ses dernières années. — Sa mort (1er juillet 1855.) 71

CHAPITRE II.

Système de Rosmini. — Idée fondamentale et division. — La dialectique et l'expérience dans la méthode de Rosmini. — Exposition du système. — PREMIÈRE PARTIE : l'idéal. — Analyse du *Nouvel Essai sur l'origine des idées.* — Esprit et plan de l'ouvrage. — Nouvelle position du problème des connaissances humaines. — Examen historique et critique des solutions proposées par les philosophes. — Solutions qui pèchent par défaut ou par excès. — Insuffisance du sensualisme, de l'empirisme et du nominalisme. — Platon, Aristote, Leibnitz. — Examen détaillé de la doctrine de Kant sur la forme de la connaissance et réduction à l'unité des éléments multiples dont elle se compose 121

CHAPITRE III.

Suite de l'analyse du *Nouvel Essai* sur l'origine des idées. — Partie dogmatique. — Réduction de toutes les idées à l'idée de l'être. — Analyse de cette idée. — Ses caractères, son origine. — Comment elle se détermine. — Rôle du sentiment dans la connaissance. — Forme et matière des idées. — Solution générale du problème de leur origine. — L'idée selon Rosmini et l'idée suivant Platon et les réalistes du moyen âge. — L'entendement et la raison. — La perception extérieure et la connaissance de Dieu. — Questions de la certitude et du criterium de la vérité, de la nature et des causes de l'erreur 151

CHAPITRE IV.

Le réel (SECONDE PARTIE du système). — Psychologie. — Sa division. — De l'âme en général. — Définition de l'âme humaine. — Analyse de cette définition. — Le sentiment fondamental, preuves de son existence.

— Corps subjectif et corps extra subjectif. — Etendue intérieure et extérieure. — Opposition et conciliation. — Rapport de la sensibilité et de l'intelligence. — Unité de l'âme comme sujet animal, intellectif et volitif. — Individualité et développement dynamique de l'âme humaine. — Son double rapport à la réalité matérielle et à l'être idéal. — Union intime et consubstantielle de l'âme sensitive avec le corps. — Participation du corps à la vie subjective de l'âme. — Comment l'étendue et l'espace sont unis à l'âme. — Nature périssable de la sensibilité physique. — Immortalité du principe intelligent. — Commerce de l'âme et du corps. — Théorie de l'instinct vital et de l'instinct sensuel. — Importance de l'accord de ces instincts pour l'accomplissement de la destinée humaine. — Fondements psychologiques de la pathologie et de la médecine. — Rosmini et les animistes. — Rapprochement entre la psychologie de Rosmini et les principaux traits de celle de Maine de Biran.................... 175

CHAPITRE V.

Idées cosmologiques de Rosmini. — Leur rapport avec ses doctrines psychologiques et ontologiques. — La matière. — Ses rapports avec l'étendue et le sentiment. — Nature phénoménale de l'étendue. — Animation des éléments. — Sensibilité virtuelle et actuelle des corps. — Génération spontanée. — Hiérarchie des êtres. — Elle correspond aux degrés de leur sensibilité. — Rapport des idées cosmologiques de Rosmini avec celles de Campanella.. 211

CHAPITRE VI.

Sommet du système. — Théologie naturelle. — Ses rapports avec l'Ontologie. — Dieu ou l'être absolu. — Unité de l'idéal, du réel et du moral en Dieu. — Preuves de l'existence de Dieu. — Observations critiques sur ces preuves et sur la conception de l'absolu dans le système de Rosmini. — Problème de la création; en quels termes il est posé par Rosmini. — Rapport de l'un et du multiple. — Substantialité des choses finies. — Leur participation à l'Être et leur indépendance propre. — L'être idéal considéré comme virtuel et initial. — L'individuation. — Description de l'activité créatrice. — Abstraction divine. — Anthropomorphisme et contradiction de cette partie de la doctrine de Rosmini. — Analyse de son livre sur la Théodicée. — La question du mal. — La divine Providence. — Développement du principe de la moindre action et son application au gouvernement du monde. — Lois suivies par la Providence.......... 225

CHAPITRE VII.

L'être moral (troisième et dernière partie du système). — Sciences déontologiques ; la morale est une de ces sciences. — Sources historiques des théories morales de Rosmini ; Platon, le Christianisme et la Critique de la raison pratique de Kant. — Analyse de l'ouvrage intitulé : *Principes de la science morale*. — Du bien et de ses espèces. — Le bien en soi. — L'idée du bien et l'idée de l'être. — Le bien moral, le devoir et la vérité. — Essence de la moralité. — Formule qui l'exprime. — Union et ordre de l'intelligence, de l'amour et de la volonté dans cette essence. — L'ordre de l'être et l'estime pratique. — La liberté humaine. — Revue

sommaire des autres ouvrages moraux de Rosmini : *Histoire comparée des systèmes moraux*, *Traité de la conscience morale*. — *Philosophie du droit*, idée générale de l'ouvrage dans lequel elle est exposée et de la méthode que l'auteur y suit. — Notion et essence du droit. — Son rapport au devoir. — La moralité dans le droit selon Rosmini. — Application de cette doctrine au servage et au droit seigneurial. — L'élément féodal et traditionnel dans les idées juridiques de Rosmini. — Antagonisme de cet élément avec l'élément rationnel. — Droit social; la famille, l'État, la société théocratique. — L'État ou la société civile, sa définition, son origine et son fondement; Rosmini et Rousseau. — Caractères et attributions de la société civile. — La souveraineté et le gouvernement. — Construction régulière de la société civile, ou type idéal du gouvernement.. 257

CHAPITRE VIII.

Suite de la Philosophie du droit. — La société théocratique de l'Église, son rapport à l'humanité, à son organisation et à son perfectionnement moral. — Rosmini déduit les droits de l'Église, tantôt de ses privilèges divins et de sa mission surnaturelle, tantôt des règles du droit commun. — Rapports de l'Église et de l'État. — Analyse des écrits de Rosmini intitulés : *les Cinq Plaies de la Sainte Église*, et *la Constitution suivant la Justice sociale*. — Moyens proposés pour rapprocher le clergé du peuple, rendre les églises à la fois nationales, indépendantes du pouvoir civil, et unies au corps de la société catholique. — Élection des évêques. — Rétablissement des saints canons qui la concernent et des coutumes de l'Église primitive. — Propriétés et indépendance du clergé........... 287

CHAPITRE IX.

Réflexions sur le système de Rosmini. — L'idée de la philosophie et la méthode. — La liberté philosophique et la question de l'origine du langage. — Rapports de la philosophie avec la religion, le sens commun et les traditions. — Bornes de la liberté de la pensée chez Rosmini. — Influence du dogmatisme religieux sur ses vues touchant le rapport de l'idéal et du réel. — École de Rosmini; Tommaseo, Manzoni, le marquis Gustave de Cavour; l'université de Turin; Bonghi, Berti, Minghetti.... 299

CHAPITRE X.

Polémique entre les partisans de la philosophie de l'expérience et Rosmini. — Mamiani attaque la doctrine de la connaissance contenue dans le *Nouvel Essai sur l'origine des idées*. — Analyse de son livre intitulé : *Rénovation de l'ancienne philosophie italienne*. — Ouvrage consacré par Rosmini à l'exposition et à l'examen de ce livre. — Réplique de Mamiani. — Exposition succincte de ces écrits. — Alphonse Testa, son examen du *Nouvel Essai* de Rosmini; ses travaux sur Kant et la philosophie critique. — Objections de Galluppi contre l'idéalisme rosminien. — Résultats de cette polémique.. 311

LIVRE III — GIOBERTI.

CHAPITRE PREMIER.

I. — Biographie de Gioberti. — De 1801 à 1833. — Sa naissance. — Ses études universitaires. — Ses premiers écrits. — Son maître Dettori. — Ses rapports avec Manzoni et Leopardi. — Il dirige une académie philosophique. — Son influence sur la jeunesse de Turin. — Ses idées politiques et philosophiques vers 1830. — Ses rapports avec la jeune Italie. — Son emprisonnement et son exil.

II. — De 1833 à 1848. — Séjour de Gioberti à Bruxelles. — Ses ouvrages philosophiques et politiques. — *La Théorie du surnaturel.* — *L'Introduction à la philosophie.* — *Les Prolégomènes.* — *La Primauté morale et politique des Italiens.* — *Le Jésuite moderne.* — Influence exercée par ces ouvrages en Italie. — Impressions produites dans le clergé et dans le parti libéral. — Rapprochement entre Gioberti et les principaux coopérateurs du mouvement libéral italien. — Pellico, Balbo, Azeglio, Montanelli, Niccolini, etc. — Distinction à faire entre les partisans des idées politiques de Gioberti et son école philosophique. — Rapprochement entre cette école et celle de Rosmini.

III. — De 1848 à 1849. — Avénement de Pie IX. — Révolution de 1848. — Retour de Gioberti en Italie. — Sa popularité et son influence. — Réalisation éphémère de ses idées. — Charles-Albert et Pie IX. — La guerre de l'indépendance et la papauté libérale. — Il devient ministre en Piémont et président du conseil. — Cause de dissentiment avec ses collègues. — Sa démission. — Désastre de Novare. — Il quitte de nouveau l'Italie.

IV. — De 1849 à 1852. — Dernières années de sa vie. — Son séjour à Paris. — Son livre intitulé : *Rénovation politique de l'Italie.* — Sa mort. — Rapprochement entre Gioberti et Rosmini.......................... 339

CHAPITRE II.

Première doctrine de Gioberti. — Son idée de la philosophie. — Son point de vue national et catholique. — Sa méthode synthétique et ontologique. — Son dédain pour la méthode psychologique. — Théorie de la connaissance. — Facultés intellectuelles, leurs objets et leurs produits. — Intuition, réflexion, langage. — Double aspect intelligible et incompréhensible de l'idée. — Faculté de l'incompréhensible ; ses objets : l'incompréhensible et le surnaturel. — Rapport de cette faculté avec les jugements synthétiques *a priori* admis par Kant. — Réflexion psychologique et réflexion ontologique. Leur rapport à l'être et à la science. — Construction de la *formule idéale* et unité synthétique de la connaissance. — Application de la formule à la question de la perception extérieure et rapport de cette question à celle de l'individuation et de la création. — Réduction, ordre et origine des idées. — Leur rapport à l'essence des choses. — Rapprochement entre Gioberti et Malebranche.............. 3[illegible]

CHAPITRE III.

Suite de la doctrine philosophique de Gioberti. — Application de la formule idéale : l'*Être crée les existences*, à la reconstruction de l'univers et de la science. — Analyse du concept de création. — Théorie du temps et de l'espace. — Transformation de la formule. — Ses deux cycles. — Premier cycle : *l'un produit le multiple*. — Deuxième cycle : *le multiple retourne à l'un*. — Explication du beau et du bon par le retour du multiple à l'unité. — Platonisme de Gioberti. — Esthétique, Ethique, Politique. — Formules qui dominent ces sciences. — Application de la formule idéale dans le livre intitulé : *Primauté morale et civile des Italiens;* jugements sur ce livre. — Rapprochements des idées politiques de Gioberti et de César Balbo. — Livre de cet écrivain intitulé : *Les Espérances de l'Italie*. — Arbre généalogique des sciences. — Considérations critiques sur la première doctrine philosophique de Gioberti. — Principaux partisans de cette doctrine. — D'Acquisto, Fornari, Di Giovanni, etc. ....

CHAPITRE IV.

Polémique entre Gioberti et Rosmini (1839-1847). — Notice bibliographique et part prise à ce débat par l'école de Rosmini et par l'Université de Turin. — Principaux partisans de Rosmini et de Gioberti dans cette polémique. — Tarditi, Tommaseo, Gustave de Cavour, Massari. — Analyse de l'ouvrage de Gioberti intitulé : *Des Erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini*. — Analyse de l'écrit de Rosmini intitulé : *Vincent Gioberti et le Panthéisme*. — Livre de Bertini intitulé : *Idée d'une philosophie de la vie*. — Rapports de ce livre avec les doctrines philosophiques de Gioberti. — Objections et argumentations de Rosmini pour la défense de sa philosophie. — Résultats de toute cette polémique. — Rapprochement qui s'est opéré entre les doctrines de Gioberti et de Rosmini.........

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

Clichy. — Imp. M. Loignon, Paul Dupont et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

CHAPITRE III.

Suite de la doctrine philosophique de Gioberti. — Application de la formule idéale : l'*Être crée les existences*, à la reconstruction de l'univers et de la science. — Analyse du concept de création. — Théorie du temps et de l'espace. — Transformation de la formule. — Ses deux cycles. — Premier cycle : *l'un produit le multiple.* — Deuxième cycle : *le multiple retourne à l'un.* — Explication du beau et du bon par le retour du multiple à l'unité. — Platonisme de Gioberti. — Esthétique, Ethique, Politique. — Formules qui dominent ces sciences. — Application de la formule idéale dans le livre intitulé : *Primauté morale et civile des Italiens ;* jugements sur ce livre. — Rapprochements des idées politiques de Gioberti et de César Balbo. — Livre de cet écrivain intitulé : *Les Espérances de l'Italie.* — Arbre généalogique des sciences. — Considérations critiques sur la première doctrine philosophique de Gioberti. — Principaux partisans de cette doctrine. — D'Acquisto, Fornari, Di Giovanni, etc. 425

CHAPITRE IV.

Polémique entre Gioberti et Rosmini (1839-1847). — Notice bibliographique et part prise à ce débat par l'école de Rosmini et par l'Université de Turin. — Principaux partisans de Rosmini et de Gioberti dans cette polémique. — Tarditi, Tommaseo, Gustave de Cavour, Massari. — Analyse de l'ouvrage de Gioberti intitulé : *Des Erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini.* — Analyse de l'écrit de Rosmini intitulé : *Vincent Gioberti et le Panthéisme.* — Livre de Bertini intitulé : *Idée d'une philosophie de la vie.* — Rapports de ce livre avec les doctrines philosophiques de Gioberti. — Objections et argumentations de Rosmini pour la défense de sa philosophie. — Résultats de toute cette polémique. — Rapprochement qui s'est opéré entre les doctrines de Gioberti et de Rosmini.......... 463

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

Clichy. — Imp. M. Loignon, Paul Dupont et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

PAR

LOUIS FERRI

Ancien Élève de l'École normale supérieure de Paris, professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Institut supérieur de Florence.

TOME SECOND

PARIS

DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR, rue Cujas, 9. | DIDIER ET C^ie^, LIBRAIRES-ÉDITEURS, quai des Grands-Augustins, 35

1869

Droits de reproduction et de traduction réservés.

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

PAR

LOUIS FERRI

Ancien Élève de l'École normale supérieure de Paris, professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Institut supérieur de Florence.

TOME SECOND

PARIS

DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR, rue Cujas, 9.

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS, quai des Grands-Augustins, 35

1869

Droits de reproduction et de traduction réservés.

LIVRE IV.

CHAPITRE PREMIER

SOMMAIRE. — Biographie de M. Mamiani (1). — Sa famille. — Ses études au collége romain. — Son séjour en Toscane. — Sa collaboration à l'*Antologia* et ses rapports avec les écrivains qui fréquentaient le cabinet littéraire de J.-Pierre Vieusseux. — Son séjour et ses occupations à Turin. — Révolution romagnole de 1831. — Mamiani membre du gouvernement provisoire de Bologne et ministre de l'intérieur. — Capitulation d'Ancône. — Mamiani en prison à Venise. — Son exil et son séjour en France. — Son talent poétique. — Son influence dans l'émigration italienne. — Son écrit intitulé : *Notre Avis sur les affaires d'Italie* (1839). — Son retour en Italie en 1846. — Mamiani à Rome en 1848. — Mamiani deux fois ministre de Pie IX. — Lettre de Mamiani à Gioberti sur la révolution mazzinienne de Rome. — Sa conduite à la Constituante romaine. — Mamiani à Gênes et à Turin. — Il devient ministre de l'instruction publique dans le cabinet présidé par M. de Cavour en 1860. — Son académie de philosophie italique.

Le comte Terenzio Mamiani Della Rovere est né vers la fin de la dernière année du dix-huitième siècle, à Pesaro,

(1) Sur la biographie de M. Mamiani, on peut consulter son ouvrage intitulé : *Confessioni d'un metafisico*, un écrit de M. Saredo faisant partie de la collection des *Contemporains italiens*, Turin, 1860 ; un recueil de biographies publié par Baudry, Paris, 1847 ; le *Dictionnaire des contemporains de* M. Vapereau. Nous devons à nos relations personnelles avec l'auteur un certain nombre des informations que nous avons pu ajouter à notre notice. Quelques autres traits enfin sont puisés dans l'ouvrage de M. Louis Farini sur les Etats romains, dans les mémoires de Montanelli et du général Zucchi.

petite ville des Marches, située près de la côte de l'Adriatique, entre Rimini et Ancône. Ses ancêtres se distinguèrent par leur attachement à cette puissante famille des Della Rovere qui, au commencement du seizième siècle, succéda à celle des Montefeltro dans le duché d'Urbin et en conserva la possession jusqu'en 1624, époque où il fut dévolu à la cour de Rome. C'est, dit-on, à ces services qu'ils durent le privilége d'unir le nom de la dynastie au leur. Mais celui dont l'histoire a entouré le souvenir d'un certain éclat est ce François-Marie Mamiani qui exerça une influence prépondérante dans les conseils de François-Marie II Della Rovere, dernier duc d'Urbin, et qui seconda de tous ses efforts son malheureux souverain pour empêcher la dévolution de ses États au Saint-Siége. Le mort prématurée de cet homme remarquable leva le plus fort obstacle à l'accomplissement de cette dévolution. (Denina, *Révolutions d'Italie*, livre XXIII, chap. v.)

Il ne paraît pas cependant que l'aversion de François-Marie pour le gouvernement clérical se soit conservée dans la famille Mamiani jusqu'à Terenzio, car son père l'envoya achever ses études à Rome, à l'époque où le pape venait d'être rétabli sur son trône temporel par les vainqueurs de Napoléon, et la capitale du monde chrétien était devenue le centre de la réaction politique et religieuse.

Au collége romain, le jeune Terenzio eut pour condisciple ce même Antonelli qui est aujourd'hui cardinal et secrétaire d'État. Singulière rencontre que le sort renouvelle tant de fois dans l'histoire! Deux jeunes gens que l'étude avait d'abord réunis, et que la volonté de leurs parents dirigeait vers le même but, devaient parcourir, dans une même phase historique, les carrières les plus rapprochées et les plus contraires!

Mamiani et Antonelli devaient être un jour premiers ministres du même pape, et se suivre au pouvoir pour exercer sur la papauté temporelle et l'Italie les influences les plus diverses. Car l'un, cédant à l'enthousiasme provoqué par les idées de Gioberti et les commencements glorieux du pontificat de Pie IX, essaya de réconcilier la souveraineté temporelle du pape avec les droits de la nation et les exigences du progrès; et l'autre, cachant d'abord ses desseins sous un libéralisme de circonstance, attendait en secret le mo-

ment pour manifester son vrai génie et jouer le principal rôle dans la direction rétrograde accomplie par la papauté depuis 1849 jusqu'à nos jours.

Le séjour du jeune Mamiani à Rome dut être pour son esprit pénétrant un sujet d'observation et une source d'instruction bien différente de celle que son père en avait espéré. Car non-seulement il n'en revint pas avec l'amour de la théocratie et le respect pour le gouvernement des prêtres, mais il rentra dans sa ville natale troublé par le mélange d'hypocrisie et de despotisme dont il avait été témoin.

Il demeura à Pesaro jusqu'en 1825, époque à laquelle la mort d'une personne tendrement aimée l'affligea au point qu'un voyage fut jugé nécessaire au rétablissement de sa santé. Il se rendit à Florence, et son séjour dans cette ville contribua à fixer la direction de ses études, à développer son talent et ses sentiments politiques.

Il y avait à peine cinq ans que Jean-Pierre Vieusseux d'Oneille, originaire de la Suisse française par sa famille, avait fondé dans la capitale de la Toscane un cabinet de lecture qui, sous son adroite direction et par un concours exceptionnel de circonstances favorables, devait servir avec succès la cause des lettres et du progrès national.

A l'existence de ce cabinet se rattachaient des réunions fréquentes de savants et de littérateurs étrangers et nationaux dont Vieusseux était l'hôte estimé et courtois, et la publication d'un recueil périodique qui devait représenter et propager le mouvement intellectuel dans la Péninsule. Cette revue, devenue célèbre sous le nom modeste d'*Antologia*, comptait déjà en 1825 d'illustres écrivains parmi ses rédacteurs. Romagnosi, Carmignani, Forti, Capei, Montani, y traitaient à différents points de vue les questions relatives à la philosophie du droit; Tommaseo y unissait une littérature élégante et un libéralisme éprouvé à l'idéalisme de Rosmini et à la foi catholique. Le jeune Mamiani prit aussi place parmi eux et jouit, comme écrivain, de l'indépendance qui était accordée à ses aînés. Car Vieusseux, inflexible sur un certain nombre de règles qui présidaient à la marche générale de l'*Antologia*, savait concilier l'harmonie des écrits avec la liberté des opinions, et au milieu des obstacles de toute espèce que le gouvernement, la diplomatie et la cen-

sure lui suscitaient, il parvint, non sans un vrai mérite, à continuer, pendant douze ans, la publication d'une revue dont le rôle et le succès appartiennent à l'histoire et sauveront son nom de l'oubli (1).

Les réunions qui avaient lieu chez Vieusseux furent pour le jeune écrivain une école de littérature et de politique. Là se rendaient en effet Confalonieri, le compagnon de Silvio Pellico au Spielberg; Gabriel Pepe, chef de milices constitutionnelles, échappé à la vengeance du roi de Naples; Joseph Poerio, l'éloquent orateur du parlement napolitain de 1821; le marquis Gino Capponi, jeune alors et déjà dévoué à la cause nationale. Mais ceux dont il chercha davantage la conversation et les conseils furent Giordani, prosateur au style classique; Colletta, l'historien de la révolution de Naples; Jacques Léopardi, philologue et poëte admirable; Niccolini, le rénovateur de la tragédie italienne. Le goût, le savoir et le patriotisme de ces écrivains firent sur son âme une impression féconde et y développèrent cet amour de la forme classique qui distingue ses écrits, et qu'il a poussée plus loin qu'eux dans certaines parties du style.

Enfin, il y a un autre écrivain illustre dont l'autorité et les conseils ont beaucoup contribué à former le goût et le talent classique de M. Mamiani: c'est ce même Perticari, restaurateur de l'étude de Dante et des auteurs du XIV[e] siècle, qui ne fut pas étranger à la direction des premiers travaux de Rosmini.

Ses rapports avec Mamiani ont été naturellement plus directs que ses relations avec Rosmini, car Perticari est de Pesaro, et Mamiani a cultivé son amitié.

Aux conversations agréables et aux distractions de toute sorte dont Florence abondait, et qui venaient chercher pour ainsi dire ce jeune homme brillant et spirituel, succédèrent bientôt des occupations plus sérieuses. Peu secondé par un père excellent d'ailleurs, mais qui ne goûtait pas les opinions politiques de son fils et sa passion pour la littérature, Mamiani dut chercher de l'emploi et accepter les fonctions de profes-

(1) Sur l'influence exercée par le cabinet Vieusseux et par l'*Antologia*, voyez les Mémoires de Montanelli déjà cités, édition de Turin, 1853, p. 29 et 30 du 1[er] volume, et Tommaseo sur J. Pierre Vieusseux et la civilisation italienne dans un quart de siècle, 2[e] édition, Florence, 1864.

seur de belles-lettres dans l'Académie militaire de Turin. Il les exerça pendant deux ans, mais au bout de ce temps il rentra à Pesaro, dont le séjour, peu agréable en comparaison de celui de Florence, lui sembla cependant bien préférable à celui de la capitale du Piémont. Car à cette époque la ville de Turin était loin d'offrir les agréments matériels et intellectuels qu'on trouve aujourd'hui dans ses quartiers populeux et dans sa brillante société. Cette ville, qui à partir de 1848 devint le foyer de la liberté italienne et qui rivalise maintenant en beauté avec les cités les plus admirées de la Péninsule, était alors presque entièrement fermée à l'amour de la liberté, à la poésie et au progrès. Remarquable par la régularité proverbiale de ses rues et de ses maisons, sa physionomie monotone était l'image des habitudes sévères et froides des habitants; elle n'était pas faite pour passionner et retenir l'âme d'un poëte et d'un patriote; d'autant plus que les jésuites et une aristocratie ombrageuse y dominaient et y rendaient impossible tout projet d'innovation. Depuis le mouvement avorté de 1821, le gouvernement piémontais avait pris les mesures les plus rigoureuses pour prévenir le retour de pareilles entreprises, et si vers 1830 Gioberti commença à réunir autour de lui des jeunes gens dont il se fit une espèce d'école, on se souvient aussi que cette société fut dispersée dès sa naissance par l'exil de celui qui l'avait fondée.

Mamiani ne rentra à Pesaro que pour se rendre bientôt après dans les Romagnes, où se préparait un mouvement insurrectionnel (février 1831). Bologne en était le centre; le gouvernement provisoire qui en prit les rênes décréta la déchéance du pape comme souverain temporel et appela les Italiens à la délivrance. Mamiani en faisait partie en qualité de ministre de l'intérieur, et le général Charles Zucchi dans ses Mémoires (page 107, édition de Turin, 1860) nous fournit le témoignage le plus honorable sur sa conduite dans cette circonstance. Car tandis que ses collègues, à l'approche de l'armée autrichienne, renonçaient à la résistance, le jeune ministre de l'intérieur exhorta chaudement ce vieux soldat de l'empire à se mettre à la tête des Bolonais, et à soutenir une lutte désespérée contre l'armée d'occupation. Le général ne jugea pas convenable d'attendre l'ennemi à Bologne; il préféra en sortir pour aller prendre position près de Ri-

mini. Le comte Mamiani était dans cette ville au moment de la rencontre qui eut lieu entre les Autrichiens et les Italiens. au pont de César.

On sait quelle en fut l'issue. Les jeunes gens de bonne volonté que Zucchi menait avec lui firent bonne contenance devant les forces régulières et supérieures en nombre du général autrichien; mais le chef des Romagnols dut se replier sur Ancône, car une capitulation y avait été convenue entre le gouvernement insurrectionnel et le cardinal Benvenuti, d'abord fait prisonnier, ensuite délivré par les révoltés. Mamiani ne voulut point la signer, résolution courageuse autant que prévoyante, car la convention fut violée par l'Autriche et le gouvernement papal, conjurés contre leurs ennemis communs.

A la suite de ces faits, Mamiani s'embarqua avec un certain nombre de Romagnols et de Modenais pour chercher un refuge dans un pays libre; mais, surpris et arrêté avec eux par un navire de l'escadre autrichienne, il fut conduit à Venise et jeté en prison. (Voir Farini, les Etats romains, livre I, c. IV.) Mamiani partagea avec ses compagnons d'infortune les sympathies furtives que les patriotes de Venise leur témoignèrent, et chercha une diversion plus efficace à ses souffrances dans la poésie. L'idylle consacrée aux patriarches, qui est placée en tête de ses compositions poétiques, a été écrite durant son séjour dans les prisons de Venise et en contient la preuve.

Du fond de son cachot, le poëte élève son esprit au triple idéal de la nature, de la société et de la religion, et l'incarnant pour ainsi dire dans l'âge des patriarches, il en représente l'harmonie dans un tableau qui contraste singulièrement avec sa propre situation et les malheurs de l'Italie.

Cette inspiration sincère, éclose dans une prison, entre l'insurrection et l'exil, renferme, à notre avis, les traits essentiels du génie poétique de l'auteur, en marque la direction, et indique déjà les rapports qui l'uniront un jour plus explicitement au platonisme. En effet, la triste réalité qui l'entoure ne livre pas son âme, comme celle de Léopardi, au désespoir du scepticisme, mais y vivifie, par une réaction féconde, la foi dans le vrai et le bien. L'auteur des *Idylles* et des *Hymnes* éprouve le besoin de se représenter le monde comme soumis à des lois bienfaisantes et poussé par la

Providence à l'accomplissement du progrès. Il cherche surtout le moyen de concourir à ce but divin, et le voyant essentiellement dans la réconciliation de l'Eglise avec la civilisation, il en fait le ressort et l'objet principal de ses travaux poétiques. C'est ainsi que dans les hymnes à l'Église primitive Mamiani rend une vie nouvelle au souvenir de ces vertus héroïques dont les premiers chrétiens ont donné l'exemple, et que dans tous les autres il place sous le patronage d'un saint les devoirs et les mérites les plus utiles à la société, tantôt empruntant à la légende, tantôt et plus souvent puisant dans son imagination les détails et les couleurs de ses tableaux. Car, comme il le dit lui-même dans l'épître dédicatoire à Auguste Barbier, il s'était formé dans son esprit une image de la religion parfaite, et il lui semblait en voir l'essence dans l'exercice des devoirs sociaux accompagnés par la foi en la divine Providence et par un culte simple et élevé; par quoi il n'entendait pas, ainsi qu'il ajoute lui-même, inculquer un changement de religion, mais un retour à cette pure et sublime moralité qui est l'essence des Evangiles et un développement des vérités contenues dans ses dogmes.

Une telle manière de penser en religion ne lui semblait pas contraire aux sentiments d'un disciple de Savonarole, (voir la préface aux *Poésies*, p. IX de l'édition Lemonnier), et nous pouvons ajouter que tout en se rattachant à l'école qui avec Manzoni et Pellico avait rétabli le christianisme dans la poésie italienne, sa muse plus hardie faisait rejaillir sur le christianisme lui-même l'effet des inspirations qu'elle lui demandait.

Du reste, lorsqu'on relit les considérations élevées auxquelles l'auteur de la *Lettre à Auguste Barbier* s'abandonnait, dès 1836, au sujet de la religion, de l'art, de la civilisation et de leur perfection, on s'aperçoit, non-seulement qu'il y avait dans l'âme de ce poëte l'intelligence d'un philosophe, mais que ce philosophe ne pouvait manquer d'être un jour platonicien. Ses instincts, son imagination et ses convictions l'appelaient déjà vers les jardins d'Académus. Mais il y a plus, si nous ne nous trompons; car l'auteur des *Hymnes* a plus d'un rapport avec le théologien philosophe qui, quelques années plus tard, initiait une série de publications destinées précisément à la démonstration

des idées dont le poëte de Pesaro avait fait l'objet de ses chants. Lui-même, remué par le platonisme de Gioberti autant et plus peut-être que par celui de Rosmini, devait trouver enfin l'explication rationnelle de ses tendances poétiques, renoncer à une philosophie qui ne lui expliquait pas l'idéal, et découvrir dans celle qui se fonde sur les idées la source commune de la poésie qui l'avait inspiré et de la science qu'il cherchait.

Cette influence réciproque des deux écrivains, sur laquelle nous reviendrons du reste dans la suite, est d'autant plus naturelle qu'ils se sont connus dans l'exil, qu'ils ont entretenu entre eux un commerce épistolaire suivi, et qu'ils se sont donné publiquement des marques d'une grande estime (1).

Mais suivons Mamiani de sa prison de Venise à son exil en France. Les quinze ans qu'il a passés à Paris (1831-1846) ont été consacrés à l'étude et à la composition d'ouvrages littéraires et philosophiques.

C'est là qu'il a écrit la plupart de ses *Hymnes* et de ses *Idylles*; quelques-unes de ces poésies, comme celle qui est intitulée : *Ausonio* et celle qui a pour titre : *la Langue italienne*, excitèrent un véritable enthousiasme, d'abord dans l'émigration, ensuite en Italie, où elles furent lues avec avidité et contribuèrent à maintenir la flamme du patriotisme.

Nous nous occuperons plus loin de ses ouvrages philosophiques. Ici nous placerons seulement quelques renseignements sur sa vocation et sur son développement. Il paraît que dès l'âge de quatorze ans, dans sa ville natale, il avait déjà ressenti la passion de la philosophie, et voici comment :

Un jour, le comte Ronconi de Pesaro, dans une promenade, se mit à lui expliquer la manière dont s'opère, d'après Condillac, le passage du connu à l'inconnu. La conversation de ce noble condillacien fit une telle impression sur son esprit qu'il veilla une partie de la nuit et que le jour après, il écrivit un certain nombre de pages sur ce sujet. Cette effervescence philosophique se calma cependant

(1) Voyez le jugement porté par Gioberti sur les poésies de M. Mamiani dans *la Primauté*, et la comparaison établie par M. Mamiani entre Gioberti et Lamennais dans son écrit sur l'ontologie et la méthode.

au point d'être complétement remplacée pendant plus de quinze ans par la littérature et la politique, mais elle devait se changer, après 1831, en une passion sévère et constante, consoler son exil et ennoblir tous ses travaux.

Il donna à Paris une preuve de sa capacité pour ce genre d'étude dans un cours qu'il fit à l'Athénée royal avec la satisfaction manifeste de son auditoire, et bientôt la publication des livres que nous examinerons plus loin lui procura la réputation de philosophe, et fixa sa place dans le mouvement philosophique de l'Italie contemporaine. Quatre personnes sont rappelées par lui-même avec reconnaissance lorsqu'il parle de ses études philosophiques: M. Cousin, dont l'éloquence et la spontanéité n'étaient jamais aussi vives que dans l'abandon d'une conversation intime; Gioberti, qui, au temps de son séjour à Paris, était déjà passionné pour le platonisme; le comte Lunzi de Zante, élève de Paul Costa, sensualiste, admirateur de Reid, et qui poussa d'abord sa vocation philosophique dans les voies de l'empirisme; Rosmini enfin, dont nous avons déjà étudié les rapports avec les débuts de sa carrière.

Telles sont les circonstances dans lesquelles s'est formé son talent.

Les occupations littéraires et philosophiques n'empêchèrent pas Mamiani de continuer ses efforts pour l'émancipation de sa patrie. Entouré des respects de l'émigration italienne de Paris, il eut plus d'une fois occasion de manifester son avis sur la conduite à tenir dans l'intérêt commun, et son autorité exerça souvent une influence décisive. Sa brochure intitulée : *Notre Avis sur les affaires italiennes*, Paris, 1839, sa correspondance, ses discours dans les réunions, ses rapports avec les libéraux de la Péninsule et les émigrés les plus influents, et surtout ses relations avec Gioberti et Canuti, contribuèrent à fortifier le parti national modéré, à le séparer du parti mazzinien et à le rendre respectable.

Voici un passage des Mémoires de Montanelli (vol. Ier, chap. IX de l'édition déjà citée) qui parle de Mamiani et qui se rapporte aux circonstances et aux objets dont nous parlons.

« Un groupe de libéraux bolonais, dont quelques-uns « avaient passé une partie de leur exil en France, entretenait

« des rapports avec les émigrés de Paris....... Désirant res-
« serrer les liens de fraternité qui unissaient les patriotes
« les plus connus de toutes les provinces de l'Italie, et dans
« le but de concourir, par tous les moyens possibles, à
« l'éducation du peuple, ils envoyèrent Rodolphe Audinot à
« Paris, le chargeant de s'entendre pour l'exécution de
« leurs desseins avec Mamiani et Canuti, hommes qui
« jouissaient parmi eux d'une grande considération. Ma-
« miani s'intéressa vivement à cette entreprise et publia
« en 1839 un écrit intitulée : *Notre Avis sur les affaires*
« *d'Italie*, qui était comme le programme de ce nouveau
« mouvement. Mamiani ne condamnait pas la révolution par
« la force, mais il ne la croyait possible que dans le royaume
« de Naples, et regardait comme inexcusable devant l'Europe
« l'inertie des populations méridionales; il ne manifestait
« point de préférence pour une forme quelconque de gou-
« vernement, et acceptant toutes celles qui pouvaient con-
« duire à l'indépendance, il ajoutait cependant que *la*
« monarchie constitutionnelle convenait à l'Italie *plus que*
« la république, tant que la forme politique des grandes
« nations libres de l'Europe était monarchique. Il proposait
« comme moyens préparatoires d'insurrection : 1° l'amé-
« lioration de soi-même ; 2° l'amour actif du peuple ; 3° son
« instruction morale et intellectuelle ; 4° la conversion du
« clergé aux idées libérales. » A cet écrit s'en joignait un
autre qui contenait des instructions plus précises.

En 1846 Mamiani rentra en Italie; la manière dont eut lieu son retour fait honneur à son caractère et mérite à plus d'un titre d'être rapportée. Le patriote de 1831 ne se démentit point; comme il n'avait pas signé la capitulation d'Ancône, il ne signa pas l'espèce de rétractation exigée de ceux qui entendaient profiter de l'amnistie accordée par Pie IX au commencement de son règne.

Exclu par cette contenance des Etats du pape, il fut admis dans ceux du roi de Piémont sans condition, mais non sans difficulté; et ce qu'il y a de singulier, c'est que l'obstacle ne venait pas du prince, mais de ses ministres. Car tandis que Charles Albert avait donné les ordres les plus précis pour admettre en Piémont l'illustre proscrit, le comte Solaro Della Margherita, premier ministre, s'entendait avec le marquis Brignole-Sale, ambassadeur sarde à Paris, pour

lui refuser le passe-port et prolonger son éloignement. Le fait est avoué sans ambage dans l'écrit intitulé : ***Memorandum storico-politico del conte Solaro Della Margherita*** (Turin, Speirani, 1833). Car ce personnage sincèrement rétrograde croyait en conscience servir le roi en s'opposant à ses tendances libérales. C'est, du reste, le même ministre qui rêvait un agrandissement pour la maison de Savoie du côté de la Suisse. Paix à son âme et à ses projets heureusement avortés !

Mais quelle raison pouvait donc avoir Charles-Albert pour maintenir avec ténacité l'ordre donné en faveur de Mamiani ? La voici, c'est le comte Solaro lui-même qui nous la fournit.

Il vit un jour sur la table du roi une revue appelée l'*Ausonio* contenant des vers de l'illustre proscrit. « Je les lus, dit-il tristement, et je compris tout. » En effet, ces vers étaient comme l'annonce prophétique des glorieuses destinées de la maison de Savoie et de la délivrance de l'Italie par le descendant d'Emmanuel-Philibert et de Victor-Amédée II.

Il fallut obéir malgré tout et ouvrir les portes du royaume au poëte révolutionnaire. On sait avec quelle rapidité marchèrent les événements d'Italie. Chaque mois apportait pour ainsi dire l'adhésion et le concours actif de quelque Etat ou prince italien à un mouvement qui, se propageant de proche en proche, devait embrasser bientôt toute la Péninsule et prendre les proportions d'une révolution. Le pape, suivant l'exemple des rois de Naples et de Piémont, accorda un statut et un ministère responsable (mars 1848). Dès lors Mamiani put revoir Pesaro et Rome sans condition compromettante pour sa dignité.

Sa présence dans les Etats pontificaux fut d'une grande utilité à la cause du parti constitutionnel.

Orateur applaudi des cercles politiques de Rome, il s'employa plus d'une fois avec succès à calmer les passions ou à en régler le cours. Ainsi, dans les jours d'orage qui suivirent cette allocution pontificale du 29 avril 1848, œuvre d'un souverain spirituel et d'un prince temporel brouillés entre eux et en contradiction l'un avec l'autre, Mamiani s'efforça de modérer l'agitation et de rétablir la bonne harmonie entre le pape et son peuple. La tâche était difficile, car le

dissentiment touchait au point très-important de la guerre d'indépendance. Les Romains voulaient y concourir, et le pontife déclarait ne pouvoir les y autoriser. Le ministère se retira.

Mamiani n'accepta le périlleux honneur d'en composer un nouveau qu'après avoir fait tous ses efforts pour conserver celui qui était au pouvoir (Farini, Etats romains, vol. II, [illegible]).

Le cabinet dont il devint membre, en qualité de ministre de l'intérieur, succédait à l'administration présidée par le cardinal Antonelli. Il entra en fonctions le 4 mai 1848. Le cardinal Ciacchi en eut la présidence, mais l'homme dont il tirait son nom et sa force était Mamiani (*Ibidem*).

Celui qui se chargeait dans ces circonstances du fardeau de l'administration avait à lutter contre toutes sortes d'obstacles. Car il était placé entre les défiances et les pressions des partis les plus opposés. D'une part, l'incompatibilité des libertés constitutionnelles avec l'autorité pontificale s'était clairement manifestée et la confiance dans la sincérité de la Cour de Rome semblait impossible à rétablir. D'autre part, l'opinion publique, irritée contre le changement survenu dans la conduite du Souverain Pontife, réclamait impérieusement la continuation des armements et le concours des Romains à la guerre contre l'Autriche. Que fallait-il faire?

Devait-on laisser l'agitation grandir, la révolte éclater et peut-être couler le sang dans les rues de Rome; ou bien fallait-il, malgré toutes les difficultés, essayer d'endiguer le torrent et de maintenir les événements dans les limites des formes constitutionnelles? En présence des dangers qui menaçaient Rome et des complications qui pouvaient détruire l'harmonie des Etats italiens, si la révolution romaine perdait son caractère primitif par le renversement du trône pontifical, Mamiani n'hésita pas. Le vœu populaire le désignait au choix de Pie IX, et il accepta les fonctions de ministre.

Il ne se flattait pas sans doute de changer la nature des choses; ses doutes sur le concours sincère et efficace de la papauté à la régénération italienne dataient même de loin; car nous avons vu qu'il n'a jamais partagé les illusions brillantes de Gioberti et de sa *Primauté*, et nous devons rappeler ici que l'idée dominante de ses poésies n'est pas la

conciliation du pouvoir temporel du pape avec les droits de la nation, mais l'harmonie de l'Eglise perfectionnée avec la reconstitution de l'Italie et le progrès de la civilisation. Or, la première condition de ce perfectionnement lui semblait précisément l'abolition de la souveraineté temporelle du Pontife.

Cependant le branle était donné; le mouvement libéral avait commencé par les décrets d'un pape réformateur; le parti modéré avait favorisé ce mouvement. Quel est le patriote et l'homme politique qui n'a pas songé à en profiter dans l'intérêt de son parti et de ses idées? Tandis que les Mazziniens s'en servaient pour préparer les voies à la république, M. Mamiani s'y associait pour assurer le triomphe définitif du régime constitutionnel et de l'indépendance nationale, causes sacrées, auxquelles Pie IX s'était d'abord montré favorable. Tout en ne comptant pas sur la papauté, était-il défendu encore d'espérer dans le pape?

Le nouveau ministre de l'intérieur se berçait de cet espoir; aussi mit-il pour condition à son entrée dans le cabinet l'application rigoureuse de la maxime : Le roi règne et ne gouverne pas, ainsi que le concours actif de l'armée pontificale à la guerre nationale entreprise par Charles-Albert.

On sait que le pape accorda tout, puis refusa tout. A mesure que la fortune des armes abandonnait les Piémontais pour les Autrichiens, il devenait plus réservé et plus difficile envers ses ministres. Dès le commencement même de son administration, Mamiani put s'apercevoir combien son abnégation était mal rétribuée et plus encore dans quelles difficultés inextricables s'embarrassait un gouvernement dont le chef, placé entre la terre et le ciel, se croit supérieur aux hommes et se proclame le lieutenant de Dieu. Jamais l'impossibilité de réunir dans les mêmes mains le sacerdoce catholique et l'autorité politique ne fut mieux constatée. Le programme avec lequel le ministère devait se présenter aux Chambres et la manière d'organiser l'administration des affaires étrangères donnèrent lieu à des questions sans fin, et le cabinet dont Mamiani était membre tomba pour des causes analogues à celles qui avaient amené la chute du précédent. (Voir Farini, vol. II, page 224 de l'ouvrage cité, même édition)

La conduite loyale de Mamiani dans cette circonstance et son attachement invariable à l'indépendance nationale furent cause que non-seulement il ne perdit pas le crédit et la popularité qui l'avaient porté au pouvoir, mais que les vœux de tous les honnêtes gens se tournèrent encore vers lui, lorsque, après l'assassinat de Rossi et la fuite du pape, la ville se trouva sans gouvernement et sur le point de tomber dans l'anarchie. Mamiani fit alors partie d'un ministère qui, à l'origine, avait été désigné par le pape, et dont il devait se retirer aussitôt qu'il cesserait tout rapport avec l'autorité dont il émanait.

Nous extrayons d'une lettre inédite qu'il écrivait à Gioberti, dans cette circonstance, le jugement qu'il lui exprimait sur la révolution qui venait d'avoir lieu. « Une ardeur fié-
« vreuse s'est emparée du cercle anconitain et l'a poussé à
« demander une Constituante romaine avec suffrage uni-
« versel, substituant ainsi une pensée municipale à la
« grande conception d'une Constituante italienne.

« Cette fièvre a envahi, en quinze jours, tous les cercles
« de l'État. Il n'y a pas de gouvernement possible aujour-
« d'hui à Rome, s'il ne promet et même s'il ne réunit pas,
« au plus vite, la Constituante dont il s'agit.

« Un capitaine fameux par ses victoires et habile à s'em-
« parer de l'esprit des soldats pourrait seul mettre un frein
« à cette minorité irréfléchie et passionnée qui bouleverse
« maintenant tout le pays. Nous entrons donc dans une voie
« remplie de dangers extrêmes, au bout de laquelle nous
« pouvons trouver ou la guerre civile, ou la réaction, ou
« l'invasion.

« En vérité, je ne pense pas que ces provinces puissent
« supporter le choc et les excès d'une révolution ; ici point
« d'armée forte et disciplinée ; point d'intérêt qui s'identifie
« avec celui des masses et soit étroitement uni à la révolu-
« tion ; point de cette énergie terrible avec laquelle une
« poignée d'hommes suppléent, pour quelque temps au
« moins, au défaut du nombre.

« Aussi, lors même que la conscience ne m'inviterait pas
« à le faire, le peu de confiance que j'ai dans ce périlleux
« mouvement me force à sortir tout à fait du gouvernement,
« et le vingt et un dernier (décembre 1848) j'ai cessé de
« signer comme ministre.

« Triste arrêt du sort, tandis que je pouvais faire avec « vous quelque chose de vraiment avantageux à l'Italie, les « circonstances m'en empêchent. Mais à tous ces malheurs « il sera sans doute porté un remède par votre sagesse po- « litique, qui est aujourd'hui le seul appui et le seul espoir « de l'Italie. » (Lettre à Vincent Gioberti, président du conseil à Turin.)

Fidèle à ces sentiments et à d'anciennes convictions, Mamiani ne fit point adhésion à la république romaine. Mais ce qui dépasse la mesure ordinaire de la loyauté et de la sagesse, c'est la conduite généreuse, et, pour l'appeler de son nom, le courage dont Mamiani fit preuve à la Constituante. Elu député de cette assemblée, dont il n'ignorait ni les sentiments ni les résolutions imminentes, devant une majorité notoire de républicains déclarés, il prononça contre la proclamation de la république un des discours les plus graves et les plus éloquents qui distinguent sa carrière parlementaire. Dans de telles circonstances, et surtout après l'assassinat de Rossi, cette conduite n'a pas besoin de commentaires.

Mamiani resta à Rome pendant la durée du gouvernement républicain, et n'en sortit qu'après la restauration du pouvoir pontifical. Il lui fallut alors émigrer de nouveau, mais cette fois du moins sans sortir de l'Italie. Il alla s'établir à Gênes, puis à Turin, où il est demeuré jusqu'en 1861, époque à laquelle le comte Cavour l'envoya en qualité de ministre plénipotentiaire du roi d'Italie à Athènes. Aujourd'hui Mamiani est sénateur et conseiller d'Etat.

Voici les faits qui nous paraissent le plus dignes de remarque dans sa carrière politique depuis 1850 jusqu'à ce jour. Créé citoyen sarde en 1856, élu bientôt après député au parlement, Mamiani a été un des orateurs les plus éloquents de la tribune piémontaise, et bien certainement le plus correct, le plus élégant et le plus harmonieux. Dévoué à la politique du comte Cavour, il a appuyé son autorité et ses résolutions dans toutes les circonstances difficiles et solennelles. Ainsi la participation du Piémont à la guerre de Crimée et la conduite du premier ministre au congrès de Paris ont trouvé en lui un défenseur si consciencieux et si éloquent que ses discours ont été envoyés à l'étranger pour en propager et exploiter l'effet.

En 1857, la parole et le savoir de Mamiani se produisirent sur un nouveau théâtre. Nommé professeur de philosophie de l'histoire à la faculté des lettres de Turin, il remplit ces fonctions pendant trois ans, et ne les quitta que pour devenir ministre. Car, en 1860, le comte Cavour l'appela à faire partie du cabinet qu'il présidait et qui devait être le premier du royaume d'Italie. Chargé du portefeuille de l'instruction publique, Mamiani porta dans ses nouvelles fonctions les qualités de son talent et de son caractère, remua beaucoup d'idées et conçut des projets destinés à perfectionner les lois existantes, mais les circonstances politiques empêchèrent le parlement de les discuter.

Nous achèverons ces traits biographiques relatifs à l'un des hommes qui honorent le plus la philosophie italienne de ce siècle en faisant mention de l'Académie qu'il a fondée à Gênes en 1850, et qui a vécu environ cinq ans.

Mamiani a suivi en cette circonstance la règle de toute sa vie. Toutes les fois qu'il lui a été interdit d'agir pour son pays dans la sphère politique, il a redoublé d'activité dans la science, et a poursuivi le même but par les idées. En 1849, Rome retombe sous le joug, et la solution de la question italienne semble différée indéfiniment. Au lieu de se laisser abattre par cette déception, après toutes celles qui l'avaient précédée depuis 1831, le patriote italien se tourne avec confiance vers les sources de l'esprit national, et imagine de fonder une institution qui en remonte et en suive le cours, le vivifie et le répande parmi ses contemporains. Le but que l'Académie de philosophie italique se proposait sous la présidence de Mamiani était à la fois spéculatif et pratique à l'imitation de l'école de Pythagore, dont elle aurait voulu reproduire les traits les plus purs et les plus conformes à la civilisation moderne, par esprit de patriotisme autant que par amour de la sagesse. En effet, la largeur avec laquelle elle avait conçu le plan de ses travaux lui permettait d'y comprendre la théorie et les applications, l'histoire et le dogme, l'étude de toutes les parties de la philosophie et celle de l'état moral et intellectuel de la Péninsule.

En consultant son programme et les actes contenus dans les trois volumes qu'elle a publiés, nous trouvons qu'elle se proposait essentiellement de contribuer à l'instruction et à l'éducation nationale par la philosophie et qu'elle a en effet

travaillé à cette double fin par l'attention qu'elle a consacrée aux questions morales et juridiques. L'idée du droit, l'essence de la souveraineté, la nature et les limites du pouvoir législatif, les bornes de l'immixtion du gouvernement dans les rapports sociaux, les principales questions relatives à la propriété et à l'enseignement, sont les matières qui ont été successivement traitées par l'Académie dans l'ordre pratique et surtout par son chef, qui a non-seulement présidé, mais encore coopéré à ses travaux plus copieusement qu'aucun autre de ses membres.

Le choix des questions et la méthode avec laquelle elles sont étudiées montrent clairement que cette société entendait moins appliquer les principes exclusifs d'une école que suivre ceux du sens commun et les plus sûrs résultats de la philosophie. Les nombreuses personnes qui en ont fait partie s'entendaient évidemment dans ce but, et trouvaient dans leur amour commun à la liberté, à la justice et au progrès l'accord qui manquait à leurs spéculations. Considérée sous ce point de vue, qui est certainement le plus vrai, l'Académie de philosophie italique n'a été qu'une association privée destinée à maintenir par la haute culture intellectuelle l'amour des principes et l'intérêt pour ces fortes études qui émancipent la pensée en l'élevant et en l'épurant.

Noble exemple d'initiative, elle aurait mérité, par son *origine*, de durer davantage; elle l'aurait mérité surtout par l'impulsion large et sage que son président cherchait à lui communiquer. Car, comme on peut le relever des discours qu'il y a prononcés pour en exposer et en développer le programme, il s'efforçait d'inspirer dans ses discussions et dans ses études ces maximes et ces procédés conciliants qui sont, comme on le verra bientôt, les traits caractéristiques de sa philosophie.

Admirateur de la conception pythagoricienne de l'harmonie il se formait de l'esprit philosophique un type idéal dans lequel on trouve, avec l'accord général des contraires, l'alliance de l'expérience et de la raison, de la spéculation et de la vie, du sens commun et de la science, de la stabilité des principes fondamentaux et du progrès incessant des conséquences et des applications.

Il y a dans ses discours académiques une belle pensée touchant le perfectionnement de la science commune ; elle

lui semble dériver en partie des systèmes et en être pour ainsi dire extraite avec le temps comme un suc et un arome. Cette pensée, qui se rattache à sa distinction d'une pratique naturelle et d'une philosophie théorétique, est appuyée par l'exemple des hautes vérités dont le monde moderne s'est enrichi, telles que l'autonomie des nations et la loi du progrès, et elle est déterminée par le rapport secret qui existe, selon Mamiani, entre le travail des philosophes et la conscience populaire. A son avis, les philosophes conçoivent des idées qui, jetées dans la lice des passions et des intérêts, reçoivent d'abord une interprétation insuffisante et une application précoce. Eloignées des crises politiques et redevenues l'objet des méditations serieuses des penseurs, elles se corrigent et s'épurent au creuset d'une raison redressée par l'expérience, et rentrent de nouveau dans la vie sociale, jusqu'à ce qu'enfin elles soient mises en parfaite harmonie avec les conditions de l'existence réelle. Alors seulement est possible l'accord de l'idéal et du *réel* dans l'histoire des peuples. Mais il est clair qu'il ne *peut* être maintenu qu'à la condition que le philosophe, semblable à la Minerve homérique, voyage souvent de la terre au ciel, et réciproquement, c'est-à-dire s'élève jusqu'à ces raisons suprêmes auxquelles le vulgaire ne peut pas atteindre, et en descende en passant par les vérités moyennes jusqu'au terrain des faits et des applications. Or ce travail ne peut être accompli sans que la raison commune et la raison philosophique s'entendent sur un certain nombre de vérités et de principes qui garantissent l'harmonie possible de leur savoir respectif, quelle que soit d'ailleurs la forme *et* l'élévation diverse de la connaissance populaire et *de la* connaissance philosophique. (Voir le discours d'ouverture prononcé par Mamiani en novembre 1850, de page 92 à 109 du 1er volume des *Essais de philosophie politique*, extraits des actes de l'Académie de philosophie italique, et publiés par son secrétaire Girolamo Boccardo, Gênes, 1852.)

Les travaux de cette Académie ont été de la part de M. Franchi (1) l'objet d'une assez longue critique dans le

(1) Voyez le chapitre sur les Sceptiques, au livre V.

Supplément au livre intitulé : *Philosophie des écoles italiennes.*

M. Franchi, suivant les règles du scepticisme qu'il professe, et un peu aussi par mauvaise humeur, critique tout ou presque tout dans les discours et les mémoires des académiciens de Gênes. Quelques-unes de ses observations sont sans doute très-fondées, mais il nous semble que, pour être juste, il aurait dû distinguer le double rôle que l'Académie se proposait évidemment de jouer. Car nous ne voyons pas qu'elle soit sujette à censure pour l'impulsion qu'elle a cherché à communiquer, dans les limites de son pouvoir, à la littérature et aux études morales et politiques, tandis que nous comprenons fort bien qu'on attaque la manière dont elle a procédé comme société philosophique. Il est évident que, sous cet aspect, elle n'a pas été une école proprement dite ; car tandis que son président y professait la doctrine des idées et y traitait les questions au point de vue d'un platonisme tempéré par les droits de l'expérience, les écrivains et les gens de lettres appartenant aux écoles les plus opposées y prenaient place à côté de lui, ou dans les comités subordonnés à la société centrale. Ainsi on trouve dans les Essais extraits de ses actes des mémoires rédigés d'après les principes de l'idéalisme allemand, tel que celui qui traite des principes de la philosophie pratique de Jordano Bruno de M. Spaventa, d'autres qui appartiennent évidemment à l'école théologique, tels que ceux de M. D'Ondes Reggio et Emerico Amari ; d'autres enfin qui sont des produits de l'école de Rosmini, tel que celui de M. Gustave de Cavour sur les principes de la morale.

A ces différences se joint un autre sujet de critique non moins juste : c'est le nom et le but historique de l'Académie. Car une de ses fins essentielles devait-être la restitution, interprétation et histoire de l'école italique. Or M. Franchi demande avec raison de quelle école il s'agit ; de la pythagorique à laquelle on donne généralement ce nom, ou de l'éléatique, ou des écoles qui ont pullulé dans la Péninsule pendant le xv^e^ et le xvi^e^ siècle.

M. Franchi corrobore cette critique tirée de l'incertitude des antécédents et des traditions avec des considérations puisées dans les fonctions et les caractères de la philosophie. Il rappelle que la philosophie est universelle, que son rôle

est précisément d'élever l'âme au-dessus des limit
contingentes de l'esprit dans une sphère où toutes les
ligences s'unissent sans distinction comme sans pri

Nous applaudissons, quant à nous, à cette protestati
nous y applaudissons aussi avec les hégéliens qui
souvent renouvelée. La vérité n'est d'aucun pays, ni
cun peuple, et la philosophie ne retrouve les droits
devoirs des nations qu'en s'élevant à une région qu
est supérieure.

Cependant nous ne pouvons finir cette courte notic
rendre encore une fois hommage au patriotisme arde
a enflammé l'âme de Mamiani ainsi que celle de Giober
agissant sur leur imagination, il a quelquefois exer
leurs vues et leurs doctrines une influence erronée
combien n'est-il pas excusable de se tromper quelc
pour un but si noble !

CHAPITRE II

SOMMAIRE. — Place de la philosophie de M. Mamiani dans le développement de l'idéalisme italien. — Phases par lesquelles est passée sa pensée. — Ouvrages dans lesquels elle est exposée; l'*Ontologie et la Méthode, les Dialogues de science première, les Confessions d'un métaphysicien*. — Distinction établie par M. Mamiani entre la *philosophie naturelle* ou *du sens commun* et la *philosophie théorétique*. — Principes et méthodes de l'une et de l'autre. — Exposition de la philosophie théorétique contenue dans les *Confessions*. — Plan de cet ouvrage et esprit général de la philosophie de M. Mamiani. — Ontologie. — Préliminaires relatifs à la doctrine de la connaissance; la perception et l'intellection; le sensible et l'idée; rapport de l'idée à la chose perçue et à l'objet intelligible; nature représentative de l'idée. — Son rapport à l'absolu. — Existence de l'absolu et sa démonstration. — Rapports entre le principe de l'idéalisme de M. Mamiani et celui des doctrines de Gioberti et de Rosmini. — Les *influx* divins dans l'humanité relativement au vrai, au beau, au bien et au saint. — Rapports des idées entre elles et avec le monde. — Passage de l'ontologie à la cosmologie; le bien et la nécessité de la création.

Fixons d'abord la place de M. Mamiani dans l'histoire de la philosophie italienne du XIX^e^ siècle. Son premier ouvrage est de 1834; il est intitulé, comme nous l'avons vu, *De la rénovation de l'ancienne philosophie de l'Italie*, et il est conçu dans un esprit et suivant des principes qui faisaient alors de l'auteur un partisan de la philosophie de l'expérience, un continuateur de Galluppi et de Romagnosi, et un adversaire de l'idéalisme. Cet ouvrage venait après le *Nouvel Essai* de Rosmini, auquel il tentait d'arracher la direction du mouvement philosophique.

Il y eut ensuite entre les deux philosophes une polémique dont nous nous sommes occupé, et qui donna lieu de part et d'autre à la publication de deux livres importants : (*l'Examen critique de la Rénovation*, par Rosmini, et les *Six Lettres* de Mamiani à l'abbé Rosmini). En même temps il se forma entre Mamiani et Gioberti, tous deux exilés, une liaison d'amitié qui eut pour résultat un échange fréquent d'idées et de discussions scientifiques.

Enfin, de 1837 à 1840 parurent les principaux ouvrages de Gioberti, intitulés : *Théorie du surnaturel*, et *Introduction à l'étude de la philosophie*. Ils contenaient l'exposition de sa doctrine et augmentaient l'importance de l'idéalisme italien.

C'est à l'influence de ces polémiques et de ces publications, des idées qu'elles mirent en mouvement et des doutes qu'elles firent naître dans son esprit, que se rattache le changement opéré dans la pensée de M. Mamiani ; ce changement est exprimé dans le livre qu'il publia à Paris en 1841 sous le titre de *Discours sur l'ontologie et la méthode.*

Dans ce petit ouvrage il discute avec Gioberti, comme il avait discuté avec Rosmini dans ses écrits précédents ; il se fraye entre eux une voie qui n'est point tout à fait la leur et qui lui appartient ; mais il s'écarte néanmoins considérablement de ses premiers maîtres et se rapproche d'autant des deux penseurs idéalistes. Sa place ne peut donc pas être fixée sans distinguer entre les dates de ses publications et entre les idées qu'il a exposées. Car on dirait que sa destination a été celle de réunir dans le développement de son esprit toutes les phases du mouvement intellectuel que nous décrivons.

Il a été d'abord uniquement dévoué à l'expérience, comme Galluppi, puis il s'est aperçu de l'importance universelle des idées avec Rosmini ; et enfin, d'accord avec Gioberti, il a placé la réalité absolue dans l'idéal. Et cependant il ne faudrait pas voir dans ces changements successifs le simple reflet des opinions d'autrui. Car, s'ils suivent, avec un certain progrès, la pensée de Rosmini et de Gioberti, ils la dominent cependant par la critique, en signalent les écueils et les lacunes, et sur certains points la rectifient ; de sorte que M. Mamiani, qui n'est pas de ceux qui ont imaginé

un système complet et invariable dès leur jeunesse, ainsi qu'il l'avoue lui-même, est tour à tour un témoin, un juge et un continuateur de notre mouvement philosophique. En renonçant à une doctrine trop empirique, il n'a pas abandonné l'expérience et en a maintenu le droit contre Gioberti, ainsi qu'il avait fait déjà contre Rosmini. En passant dans le camp de l'idéalisme et en combattant à son tour en faveur de la vérité rationnelle contre le sensualisme et le scepticisme, il n'admet aucun des points de vue qui lui semblent en compromettre l'existence ou en exagérer l'influence ; il ne reconnaît ni un idéal simplement possible, ni idées innées, ni perception humaine de la pensée divine. En outre, il sépare entièrement les matières de la foi d'avec celles de la raison et rend la philosophie complétement indépendante. Si son esprit est chrétien, si sa doctrine s'accorde avec le christianisme, cet accord n'est pas forcé ou arbitraire, mais produit spontanément par l'harmonie du sentiment et de la raison. C'est l'esprit laïque émancipé et reprenant le drapeau de l'idéalisme des mains de deux illustres représentants du clergé et de la religion. Il nous apparaît donc comme un penseur à la fois plus libre, plus prudent et moins systématique que ses deux devanciers. On jugera sur l'exposition de sa doctrine dans quelles limites ces qualités se concilient avec les exigences de la synthèse nouvelle, où il a voulu *refondre* l'idéalisme italien.

Son dernier ouvrage est de 1865. C'est le plus considérable de tous, celui dans lequel il a déposé l'expression définitive de sa pensée, developpée et ordonnée en système. Avec cet ouvrage se termine probablement l'histoire de cet idéalisme tempéré dont Rosmini a été le fondateur, que Gioberti et Mamiani ont continué et réformé. Déjà les signes de la transformation sont commencés, et Gioberti lui-même l'a provoquée par la seconde forme de sa doctrine telle qu'elle est contenue dans ses œuvres posthumes, sans parler du besoin de l'observation et de l'histoire, qui renaît en Italie avec une certaine vivacité, et de cette défiance des synthèses hardies qui succède d'ordinaire aux époques de développement systématique.

Mais ne nous laissons pas détourner par ces considérations et, revenant à M. Mamiani, voyons quels degrés sa pensée a successivement parcourus avant d'arriver au point auquel

elle s'est élevée. Ces degrés sont marqués principalement par trois livres : le *Discours sur l'ontologie et la méthode* (1841), les *Dialogues de science première* (1846), les *Confessions d'un métaphysicien* (1865). Le premier contient les germes des deux suivants ; cependant il se retrouve ainsi que le second fondu dans l'œuvre définitive de l'auteur ; de sorte que nous ne tiendrons compte des idées contenues dans les deux premiers livres qu'autant qu'elles diffèrent de celles qui sont contenues dans le dernier et qu'elles sont propres à marquer le développement que nous devons décrire.

Le *Discours sur l'Ontologie* est l'œuvre d'une pensée désabusée du sensualisme, convaincue de la nécessité de s'élever au-dessus des phénomènes et des perceptions sensibles pour trouver le fondement de la science et de la vérité.

L'idée que l'auteur s'y forme de la philosophie dépasse de beaucoup celle qu'il en avait quand il composa son premier livre. On aperçoit qu'elle a grandi avec une étude profonde des doctrines qui se sont produites autour de lui ; *elle est déjà* suffisamment mûre et large pour se prêter sans variation aux développements qu'on y ajoutera plus tard. En effet, la philosophie y est considérée comme la science première et dernière, qui fournit aux autres les éléments dont elles se composent, leurs principes, leurs méthodes, leurs preuves et leur fin. Elle doit fonder la certitude et gouverner la vie, unir la raison à l'activité dans la poursuite de la destinée humaine ; elle doit répondre en un mot à l'idéal que les anciens s'en formaient et satisfaire aux exigences d'un véritable amour de la sagesse.

L'auteur n'expose dans cet écrit aucune théorie complète, si ce n'est celle du progrès, qu'il rattache par des vues spéculatives à l'ontologie, et dont nous nous occuperons plus tard. Mais il pose des principes, il trace des plans, *il prend* pour ainsi dire avec lui-même des engagements, et à ce titre il nous intéresse. La théorie de la connaissance qui y est ébauchée n'est plus conforme aux opinions empiriques ; elle flotte entre les doctrines de Galluppi, de Kant et de Gioberti ; elle tient à la fois à la philosophie de l'expérience, à l'école critique et à l'idéalisme ontologique. Car elle admet que toute idée exige pour se former le concours de l'expérience et d'un élément formel et multiple de notre pensée, consistant dans ses fonctions essentielles et dans les modes de son

activité. En outre, elle reconnaît un rapport constant entre la réalité de l'absolu et nos connaissances, d'où résulte ce qu'il y a d'universel et d'immuable dans leur vérité.

La distinction de l'expérience et de la raison est aussi admise, conformément au principe fondamental de l'idéalisme, et le vœu formé par l'auteur pour une conciliation de Platon et d'Aristote dans une théorie complète de la connaissance répond à la manière dont il entend et détermine cette distinction. Car, quoique Platon ait précédé Aristote dans l'ordre des temps, il le suit, selon lui, réellement dans l'ordre de la science; la philosophie de l'expérience a droit à sa place dans une théorie vraie et complète de la connaissance avant celle des idées; la perception précède l'intellection, la connaissance du monde réel prépare celle du monde intelligible, et la réalité des choses extérieures serait inaccessible à notre pensée si nous devions y pénétrer par les procédés logiques ou par les universaux.

Nous retrouverons tout à l'heure les observations de M. Mamiani sur la perception intérieure et extérieure; contentons-nous pour le moment de remarquer qu'elles se trouvent déjà dans le petit livre dont nous nous occupons, et qu'elles témoignent de la constance avec laquelle il a défendu les droits de l'expérience contre les exagérations de l'idéalisme.

Mais il y a un point que nous devons relever avant de quitter ce sujet : c'est la distinction de deux formes ou, si l'on veut, de deux degrés de la philosophie que l'auteur introduit ici pour la première fois et qu'il n'a cessé de maintenir dans les écrits suivants. Il y a, selon M. Mamiani, une philosophie naturelle comme il y a une religion naturelle, une morale naturelle, une logique naturelle; elle se distingue de la philosophie théorétique par ses procédés et sa portée, par le degré de la réflexion et de la méditation. Cette philosophie suit avec bonne foi les instincts de la conscience, emploie avec confiance les formes du raisonnement, dont elle compose un art ingénieux et même subtil; l'autorité de la nature est pour elle sans contrôle, le sens commun est son guide suprême. L'observation, le raisonnement instinctif, la généralisation, sont ses instruments favoris, les croyances communes ses objets et son appui; car elle les éclaircit, les analyse, mais ne les explique pas, ne les rattache pas au

principe d'une science supérieure pour les démontrer. Son domaine est vaste autant que celui d'une philosophie théorétique, mais il est inférieur dans l'ordre de la pensée ; l'homme, le monde et Dieu sont tour à tour considérés par elle ; elle embrasse tout, elle s'adresse à tout dans sa curiosité judicieuse et prudente ; mais elle ne va pas au fond des choses, elle ne pénètre pas jusqu'aux raisons dernières. Et cependant elle est susceptible de progrès, car, sur les ruines de ces grandes constructions que le génie philosophique élève et renverse successivement dans le cours des siècles, elle demeure debout, forte de la puissance de nos instincts et de nos besoins naturels. Les débris des systèmes servent même à l'accroître ; car elle s'approprie les observations et les faits qui survivent à leurs hypothèses.

Mais alors quels sont les caractères propres de la philosophie théorétique, et comment est-elle supérieure à la précédente ? Deux choses la distinguent principalement, c'est-à-dire la critique de la connaissance et la vérification ou démonstration des principes et des vérités que le sens commun accepte sans les contrôler, ou qu'il ne déduit pas des principes vraiment irréductibles.

Ces deux formes de la philosophie ne doivent pas du reste s'exclure ; la difficulté consiste à savoir jusqu'où arrive le pouvoir de la première et où commencent les droits de la seconde. Ainsi, pour la première, la logique est un art fondé sur l'énumération et l'observation de nos procédés intellectuels, tandis que, pour la seconde, c'est une science qui détermine la valeur des moyens employés par la pensée scientifique et les rattache à leurs fins et à l'unité du vrai. Mais, tout en reconnaissant leurs limites, il ne faut pas oublier leurs rapports ; il faut, au contraire, se rappeler que la science est une, qu'elle a sa racine dans l'homme et son sommet dans la vérité absolue. D'où il suit que les deux formes de la pensée philosophique dont il s'agit doivent se concilier et se compléter ; car le sens commun, c'est la nature faisant entendre sa voix dans l'intelligence collective, et le sens commun et la nature doivent participer à la vérité. Et, d'un autre côté, la science ne peut avoir d'autre point de départ que les maximes du sens commun. Enfin la science doit avoir un but pratique et partant praticable et par conséquent conforme aux instincts et aux besoins universels de

l'humanité, à ses croyances les plus invariables et les plus fortes.

Socrate dans l'antiquité, l'école écossaise dans les temps modernes, ont fourni les meilleurs exemples de la première espèce de philosophie ; Socrate l'a si bien réalisée dans les limites de la méthode et de la morale, qu'elle pourrait même recevoir son nom et s'appeler socratique. L'école écossaise l'a étendue, mais elle ne l'a pas achevée; ses deux plus illustres représentants ont même le tort de l'identifier entièrement avec la philosophie. Car voici les défauts que M. Mamiani reproche à Reid et à Stewart dans son livre des Confessions, dans lequel il reprend et complète sa distinction : 1° ils ont renfermé la science dans la psychologie; 2° ils ont nié la possibilité d'une métaphysique ; 3° ils ont refusé à l'homme l'examen critique de ses moyens de connaître ; 4° ils ont traité les sciences morales et psychologiques d'une manière empirique ; 5° par conséquent, ils ont multiplié les principes à l'excès; 6° ils ont vu dans le sens commun le seul criterium du vrai, tandis qu'il ne peut servir que de témoignage et de contre-épreuve.

Cela posé, voici à quels buts différents et cependant coordonnés sont destinés les deux ouvrages des *Dialogues de science première* et des *Confessions d'un métaphysicien*. Le premier a pour but de réaliser le dessein d'une philosophie naturelle ou du sens commun, c'est-à-dire de cette première forme de la philosophie dont nous avons tout à l'heure fixé le sens et les limites. Le second se propose de construire une forme de science rationnelle supérieure à la première, qui la développe et la complète par une démonstration élevée sur la double base de la critique de la connaissance et de la déduction. L'auteur est-il toujours resté entièrement fidèle aux règles générales émises par lui-même sur cette distinction importante; les dialogues ne rentrent-ils pas plus d'une fois par leurs procédés et par l'ordre même qu'ils suivent relativement aux parties de la philosophie, dans le genre plus élevé qui devrait leur succéder? L'ontologie naturelle qui, suivant l'auteur, précède les autres sciences philosophiques, peut-elle occuper la première place dans la conception d'une doctrine dont Socrate et les Ecossais ont donné les meilleurs exemples? Ou plutôt n'est-ce pas à la psychologie que cette place revient? Ce sont là des questions

et des doutes que nous soulevons à peine et auxquels nous ne pouvons nous arrêter. Nous nous bornons à dire que, quel que soit l'ordre que l'auteur a suivi dans son ouvrage, il demeure généralement fidèle à sa distinction et il y développe une philosophie conforme aux maximes du sens commun. En effet, il est vrai que, dans les cinq derniers dialogues, il traite successivement de l'Ontologie, de la Théologie, du Bien, de la Cosmologie, de l'Ame, de sa nature et de son immortalité; mais, dans les six premiers, il s'est occupé avec soin de fixer les caractères qui distinguent les principes du sens commun, afin d'avoir un criterium qui serve à les reconnaître; il a déterminé la méthode qu'il faut suivre pour les développer et les appliquer; il en a opéré la réduction, il les a coordonnés à l'activité humaine, il les a rapportés à cette faculté générale du sens commun dont ils dérivent; de sorte que si l'ordre dans lequel la philosophie naturelle est traitée est identique à celui qui sera suivi dans la construction de la philosophie théorétique, les moyens qu'on y emploie ne sont pas égaux, et les résultats [illegible] tout à fait de la même étendue [illegible] caractères des adages du sens [illegible] M. Mamiani, la simplicité, l'évidence, [illegible] universalité, l'efficacité, l'impossibilité de [illegible] peuvent être ou du moins se montrer pour [illegible] dans la pensée ordinaire des hommes. [illegible] laquelle on les développe et on les applique [illegible] aux plus grands maîtres de l'expérience, à [illegible] et ramenée à une application des procédés [illegible] le plus exact, répartis suivant les objets qu'on [illegible] d'étudier. Leur réduction ramène à cinq les [illegible] dont l'ontologie naturelle a besoin pour se fonder [illegible] sens commun.

Par le premier, on affirme que la nature ne trompe pas; le second n'est autre que le principe de causalité; par le troisième, on affirme la pluralité des êtres finis et l'existence de l'infini qui les comprend; le quatrième exprime la condition absolue ou relative des êtres en tant qu'ils subsistent par eux-mêmes ou par un rapport à d'autres. Le dernier, enfin, exprime la réalité du bien et son identité avec la fin de toutes choses.

Appuyé sur ces principes, l'auteur des Dialogues part de

celui qu'on nomme de causalité, examine successivement les attributs de la cause première et des causes secondes ou de l'infini et du fini, et détermine leur rapport. Les solutions données par le Dualisme et le Panthéisme au problème de la relation de Dieu et du monde sont successivement écartées par lui suivant les idées et les maximes du sens commun, et la création est posée et démontrée dans les limites de cette méthode comme la seule solution possible. Nous ne nous arrêterons ni à cette partie de son livre ni à celles dans lesquelles il expose les éléments de la Théodicée, de la Cosmologie et de la science du bien, ni à sa manière de reproduire et de fortifier les arguments en faveur de l'immortalité de l'âme. Car nous allons retrouver tous ces sujets traités d'une manière plus complète dans son dernier et principal ouvrage. Nous remarquerons seulement deux choses : d'abord la manière classique et vraiment platonicienne suivant laquelle ces dialogues sont écrits, et surtout le dernier, dont la scène est placée dans les prisons de Naples et dont le principal interlocuteur est ce malheureux Mario Pagano, écrivain et penseur remarquable, sorti de l'école de Genovesi, qu'une réaction sanguinaire envoya au supplice en punition de ses idées libérales et de sa vertu inébranlable. On trouve dans ce dialogue un intérêt dramatique, une éloquence et une pensée philosophique dont la littérature moderne ne nous montre pas souvent les qualités réunies. M. Mamiani s'y est évidemment inspiré du Phédon de Platon et des dialogues du Tasse, et il a réussi par la pensée et surtout par le style à suivre dignement les traces de ces grands maîtres. Mario Pagano, parlant avec ses compagnons d'infortune sur l'immortalité de l'âme, la veille de son supplice,, nous émeut profondément, et le dialogue pathétique de M. Mamiani est peut-être le plus beau monument que l'art pouvait élever à la mémoire de cet homme illustre et infortuné.

Nous noterons aussi que l'auteur de ces dialogues se proposait avant tout de rendre populaires les vérités les plus importantes de la morale et de la religion naturelle afin d'élever l'esprit de ses contemporains et d'obtenir de la philosophie cette influence pratique qui doit toujours être, suivant lui, un des vrais caractères de la sagesse. Aussi, dans la préface de ce livre, se réjouit-il de voir (c'était en 1846)

le réveil de l'esprit national avoir lieu avec une modération et une régularité qui lui paraît de bon augure et qui lui semble devoir se prêter à une direction décisive et dominante de la raison.

La philosophie spéculative ou théorétique de M. Mamiani est exposée dans l'ouvrage intitulé : *Les Confessions d'un métaphysicien* (Florence, chez Barbera, 1865, 2 volumes). Ce titre a son origine dans les variations survenues dans la pensée et les convictions de l'auteur; il en fait lui-même l'aveu au public, et nous avons déjà indiqué comment elles se rattachent au mouvement philosophique dont elles font partie. Avant de rendre compte de la doctrine contenue dans cet ouvrage, il ne sera pas inutile de fournir quelques informations sur la manière dont le plan en est conçu. Il se divise en deux parties: la première est consacrée à l'Ontologie, la seconde à la Cosmologie. La première traite successivement en cinq livres: de l'Absolu, des Idées, de la Théologie naturelle, de l'Acte créateur, des Conclusions ontologiques. La seconde embrasse dans le même nombre de sections les sujets suivants : le Fini et sa nature, son Rapport à l'infini, la Coordination des moyens naturels, la Vie et la finalité, le Progrès dans l'univers.

Malgré les titres presque tous ontologiques des matières contenues dans le premier volume, la psychologie n'en est pas absente. M. Mamiani y reprend le problème de la connaissance agité par les philosophes ses contemporains et en réforme la solution suivant les résultats de ses observations et de ses raisonnements; il traite même expressément de la connaissance dans le livre intitulé *des Idées*, et beaucoup plus brièvement de la critique de nos moyens de connaître dans le premier livre : de cette sorte, bien que sa manière d'entendre la science spéculative et l'Ontologie lui fasse une loi d'unir dès le commencement la doctrine de la connaissance à celle de l'être, néanmoins, et par cela même, il ne nous laisse pas ignorer ses recherches sur les faits intérieurs et les rapports qui les unissent à la vérité. Après s'être assuré de l'existence du monde intérieur et extérieur par sa théorie de la perception, et de la réalité absolue par sa doctrine sur les idées et leur principe commun, il contemple la nature de Dieu, en fixe les attributs, distinguant l'intelligible de l'incompréhensible dans cette matière déli-

cate, et détermine le rapport de l'acte créateur à l'idée du bien et à la perfection divine pour se préparer ainsi une transition naturelle à la cosmologie. On le voit, le plan de cette ontologie est sensiblement différent de celui qui a été suivi par Wolf et son école. L'ontologie, suivant cette école, contenait les mêmes matières qui sont traitées dans la Métaphysique d'Aristote, à l'exception de la théologie naturelle, que le fondateur du Lycée ou les collecteurs de ses ouvrages y ont renfermée. Cette partie de la philosophie comprenait l'étude des attributs et les lois universelles des êtres ; elle était une science de l'Etre considéré dans ses divisions, ses catégories et leurs rapports; elle supposait qu'il y eût une science de l'Etre en tant qu'être, indépendamment des qualités relatives aux différentes sphères de la nature et de l'humanité où il se détermine d'une manière spéciale, et même, dans une certaine mesure, indépendamment de la grande diversité qui existe entre le fini et l'infini, entre Dieu et l'être qui fait partie du monde.

M. Mamiani n'entend pas l'ontologie de cette manière; dans les parties de cette science qui sont traitées dans son ouvrage, il s'applique à la double étude du sujet et de l'objet de la connaissance pour poser les fondements de la réalité finie et infinie, et leur rapport entre elles et à la pensée. Leur rapport à la pensée est donné dans la perception et dans l'intellection, leur rapport entre elles est fixé par le raisonnement dans l'idée d'un acte créateur et des effets d'une bonté souveraine. En outre, les idées qui sont les objets immédiats de nos intellections répondent, d'une part, aux vérités éternelles contenues dans la nature divine, et, d'autre part, aux choses sensibles que Dieu produit dans le monde. Les idées servent donc dans la science de lien entre le fini et l'infini, s'unissent dans l'ordre de l'être à l'acte créateur, déterminent la bonté absolue et rattachent le monde à Dieu. Mais d'un côté l'acte créateur est plus mystérieux que compréhensible, et d'autre part les idées telles que nous les apercevons doivent être distinguées, comme nous le verrons, de l'absolu tel qu'il est en lui-même et dans son essence, quoiqu'elles nous révèlent toujours sa présence; de sorte qu'il n'y a réellement que certaines analogies entre les êtres finis et l'être infini, mais point d'identité d'attributs, de nature et de lois. D'où il suit nécessairement qu'il ne peut pas y avoir une

science unique qui embrasse sous des conceptions rigoureusement identiques le fini et l'infini. Il y a sans doute une hiérarchie dans l'être, et partant dans la science, et cette hiérarchie est exprimée dans le rapport de l'idée à la perception comme elle se réalise par la création dans celui qui unit l'infini au fini ; mais si l'on veut chercher l'unité absolue de la science, on ne la trouvera pas plus que l'unité substantielle de l'être. Dieu seul peut posséder la science absolue comme il possède la plénitude de la réalité. La plus grande unité que nous puissions découvrir dans la science est donc celle qui consiste dans la réunion des perceptions et des idées et la connexion correspondante des êtres.

Cette manière de voir se rapproche de la conception que les platoniciens, et surtout les platoniciens chrétiens, se sont faite de la science de l'être, car elle sépare profondément la nature du fini d'avec celle de l'infini, et établit entre les deux termes un rapport [illegible] d'opposition et d'exclusion [illegible] d'un autre *côté elle* est contraire aux doctrines d'Aristote et de l'école allemande. Elle se rapproche de la manière de voir de Platon, [illegible] remonte dans son école l'opposition profonde du phénomène et de l'idée, quoiqu'il soit juste en même temps d'observer que la dialectique platonicienne, dont M. Mamiani n'est point partisan, unissait les idées entre elles et les phénomènes par des rapports permanents, déterminés [illegible] ramenait par ce moyen la multitude des êtres à l'unité du point de vue spéculatif et fondait ou prétendait fonder une science universelle. Elle est aussi opposée à l'école d'Aristote, à laquelle M. Mamiani n'épargne pas les traits de son esprit et de son ironie pour la trop grande *importance* qu'elle lui semble avoir attachée aux catégories. Car beaucoup de celles qu'Aristote a étudiées et dont il a composé la science de l'être ressemblent, dit-il, aux grands filets destinés à la pêche des thons, dont le tissu est fort lâche et laisse échapper presque tout le fretin. La plus grande unité possible de la science et de l'être consiste donc dans les rapports de conjonction qui unissent diversement et coordonnent en un tout les parties opposées de la connaissance et de l'univers. (Vol. I. livre V. chap. Ier.)

Avec cette manière d'entendre l'ontologie, on comprend que M. Mamiani ne donne pas une place spéciale aux catégo-

ries et qu'il en relègue une partie dans la logique et une autre dans les deux sciences qui traitent de la réalité finie et de la réalité infinie, c'est-à-dire dans la Cosmologie et dans la Théologie naturelle. C'est en effet la marche qu'il suit, et nous trouverons dans la première une recherche approfondie des attributs et des caractères qui distinguent l'être fini et le séparent de l'infini, de même que nous rencontrerons dans la seconde tout ce qui se rapporte à la conception de l'être absolu. Quant aux lois universelles qui unissent les êtres, M. Mamiani les déduit généralement de l'idée de Dieu considéré comme principe et comme fin de toutes choses, c'est-à-dire comme auteur d'une multiplicité qui est ordonnée suivant une hiérarchie immense de moyens et poussée par un progrès cosmique indéfini vers une perfection dont il est le type substantiel et immuable.

Trois principes du reste dominent toute la métaphysique, suivant l'auteur de l'ouvrage que nous exposons, et représentent fidèlement la marche de son esprit dans le développement de la science : *principium cognoscendi, principium essendi, principium fiendi*. Les deux premiers sont ramenés à l'unité ou plutôt au double aspect d'un même principe, par l'identité de l'être et de l'idée dans leur source première. Car l'être absolu nous manifeste dans les idées les formes et les conditions de la science, et les idées servent proprement *à nous* faire apercevoir la présence universelle de l'absolu *et à tout* rapporter à lui. Ce principe n'est autre que celui qu'on appelle d'identité et de contradiction ; on sait qu'il affirme l'identité de l'être avec lui-même et en exclut le non-être ; on sait aussi qu'il est la formule la plus générale de la vérité en soi et qu'il en exprime implicitement l'existence. Mais comme toutes les idées dépendent des vérités éternelles et les vérités éternelles de l'absolu ; comme, d'un autre côté, l'absolu est la condition des vérités et les vérités sont celles des choses finies et des perceptions qui leur répondent, il s'ensuit que ce principe, regardé sous ce rapport, contient celui de la causalité ou de la raison suffisante.

Le troisième principe, *principium fiendi* ou principe du devenir ou de création, se dédouble dans ceux de *causation substantielle* et de *finalité*. Le fini existe, parce que l'Être infini étant absolument bon, absolument actif, il doit produire toute la bonté possible, et partant les formes du bien fini,

conformément aux types parfaits de son intelligence éternelle.

Le rapport de l'activité divine à la possibilité du bien lui ayant fourni le passage rationnel de Dieu au monde et la transition de l'ontologie à la cosmologie, M. Mamiani a recours à l'expérience et s'appuie sur les résultats des sciences positives pour déterminer successivement les sphères de l'être fini, les distinguer, les décrire, tout en ramenant leur coordination aux principes ontologiques. C'est ainsi qu'il passe en revue le monde stellaire, l'éther avec les agents cosmiques de la lumière, de la chaleur et de l'électricité; le monde planétaire et terrestre; le chimisme avec ses affinités et ses réactions; le règne organique où apparaît la vie; le règne animal où elle se perfectionne; le monde de l'humanité où elle se rejoint avec son principe.

Cette marche, on le voit, est synthétique; c'est celle que l'ontologie a toujours pratiquée, celle qui se fonde sur la connaissance *a priori* et la déduction. M. Mamiani, pour exécuter son dessein de philosophie spéculative, travaille d'après un idéal dont toutes les parties devraient être enchaînées et démontrées suivant des rapports dérivés des principes suprêmes de la raison et fondés soit sur la nature et les déterminations propres de l'absolu, soit sur ses rapports essentiels avec le monde.

C'est donc la synthèse qu'il suit, c'est une véritable construction de l'univers qu'il tente de réaliser. La méthode psychologique n'a dans ce travail que très-peu de place; les procédés de l'observation et de l'induction n'interviennent que pour fournir à l'intuition intellectuelle et aux connaissances rationnelles les données nécessaires à la détermination et à l'enchaînement des êtres.

Cependant, si ce philosophe s'efforce d'élever autant que possible l'ontologie et la cosmologie sur la base des idées au moyen des procédés *a priori*, il est aussi préoccupé de la nécessité d'en éviter l'abus. Il admire les systèmes des philosophes allemands, mais il se propose un but plus modeste et suivant lui plus sûr. Leur puissante unité, leur étendue merveilleuse lui paraît acquise trop souvent aux dépens de la rectitude et de la solidité. Il ne s'agit pas de savoir combien au juste d'art et de génie a coûté la conception et l'exécution d'un système, mais ce qu'il a appris et légué à l'hu-

manité. Sa synthèse ne sera donc pas toute d'une pièce, ce ne sera pas une chaîne aux anneaux semblables et d'une solidité égale; mais elle répondra autant que possible à l'état des connaissances, elle n'oubliera pas de ne pas se mettre en contradiction avec le sens commun et avec les exigences pratiques de la vie humaine. Trois sortes de systèmes surtout seront présents à sa pensée dans cette construction pour lui rappeler qu'il doit en éviter les inconvénients : 1° ceux qui par leur manière d'envisager la vérité et son double rapport à l'absolu et à notre esprit diminuent la valeur et l'extension de la science humaine; 2° ceux qui par leur manière de déterminer le rapport de la vérité absolue avec le monde ramènent la science et l'Etre à une unité forcée et systématique, ne voyant partout que la présence et la transformation d'un seul et même principe; 3° ceux qui dans l'ordre cosmologique représentent les êtres finis comme des déterminations d'une ou de plusieurs substances universelles, comme la matière unique d'Aristote et l'âme cosmique de Platon.

La première classe de ces systèmes est représentée principalement par Kant et Rosmini. Ils sont idéalistes tous deux, mais l'un est idéaliste subjectif, l'autre professe une sorte d'idéalisme ondoyant entre la subjectivité et l'objectivité des idées; car la vérité en soi n'est pas selon lui l'absolu, mais une forme de l'absolu, et l'intelligence n'atteint pas directement la réalité divine. La seconde classe est représentée *surtout par* Spinoza, Schelling et Hégel. Le premier, par l'unité de substance, le second, par le parallélisme et l'identification forcée des lois de la nature et de l'esprit, le troisième, par sa réduction systématique de la *nature*, de l'*esprit* et de la *logique* à l'idée, exagèrent l'unité de la science, la possibilité de ses déductions, la portée et l'étendue du raisonnement *a priori*. Aucune imagination humaine ne peut, sans l'aide de l'expérience, se représenter les qualités et les rapports sensibles des corps; aucun effort de génie ne peut tirer directement de l'absolu les objets de la perception et ses conditions extérieures et intérieures, c'est-à-dire l'espace et le temps; aucun philosophe, quelque grand qu'il soit, ne peut, sans paradoxe et sans paralogisme, demander à la raison ce que l'expérience seule peut donner. Non-seulement toutes les idées, malgré la supériorité de leur valeur, sont précédées par la perception sensible, mais même quand on les a aper-

çues à l'aide de l'expérience, elles cachent souvent les chaînons qui les rattachent entre elles et en forment un seul tout dans le sein mystérieux de l'infini.

Leibnitz a été aussi, sans le vouloir et avec les meilleures intentions du monde, un de ceux qui ont poussé le plus à l'unification universelle, et il peut être regardé jusqu'à un certain point comme le père de toute l'école allemande. Car quoiqu'il se proposât d'éviter soigneusement le panthéisme, et qu'il tendît à ce but par quelques-uns de ses principes et surtout par la pluralité substantielle des monades, il n'en a pas moins mis la philosophie germanique sur la pente contraire par la manière dont il a conçu chacun de ces êtres élémentaires. En effet, il les a conçus isolés les uns des autres, formant chacun un monde, doués chacun d'une force représentative sans limites, se suffisant parfaitement, hormis leur dépendance d'origine envers la monade suprême; ce qui dans sa théorie faisait de chaque être fini comme un dieu et multipliait dans chacun l'unité absolue, qu'il devenait ensuite plus simple et plus naturel de remplacer par l'unité panthéistique.

Enfin la troisième classe de philosophes dont nous avons parlé est représentée dans les temps anciens, ainsi que nous l'avons dit, par tous ceux qui sur les traces d'Aristote imaginaient une matière unique, ou, à l'exemple de Platon, une seule âme du monde; et dans les temps présents, par les matérialistes comme M. Büchner, ou par des naturalistes qui, comme M. Darwin, se figurent une succession de formes naturelles écloses d'un germe unique, une variation des êtres où périt le principe de leur distinction essentielle.

Tels sont les traits les plus généraux sous lesquels se présente la philosophie de M. Mamiani, la méthode qu'il y emploie, les fins qu'il s'y propose, les adversaires qu'il y combat principalement.

Examinons maintenant chacune de ses parties, et d'abord voyons ce qu'elle contient de plus spécial relativement à la théorie de la connaissance.

La connaissance dérive de deux facultés essentiellement distinctes, l'expérience et la raison. Les facultés élémentaires de l'une et de l'autre sont la perception et l'intuition ou vision idéale. Examinons d'abord la perception. Des trois philosophes italiens qui ont professé l'idéalisme en Italie dans

les deux premiers tiers de ce siècle, M. Mamiani est le seul qui ait maintenu la théorie de la perception dans la voie où l'a mise l'école écossaise et où elle a été rétablie par l'école française et par Galluppi. M. Mamiani, nous l'avons vu, a combattu, dès son apparition, la philosophie de Rosmini principalement à cause de sa manière d'expliquer la connaissance de la réalité; il ne s'est pas montré plus docile envers Gioberti, qui prétendait la déduire de l'intuition primitive de l'absolu et de son rapport au relatif. Car un an après la publication de l'œuvre de Gioberti intitulée : *Introduction à l'étude de la philosophie* (1841), il lui écrivait une lettre dans laquelle reprenant et fortifiant les arguments déjà opposés auparavant à la théorie de Rosmini sur le même sujet, il défiait toute l'école platonicienne à prouver la réalité du monde extérieur, tant qu'elle ne renonçait pas à interposer le rôle factice de l'idée entre le sujet percevant et l'objet perçu. Dès ce temps il se tournait cependant vers le platonisme; mais alors et depuis il n'a cessé de professer et de perfectionner sur cette question la solution donnée par la philosophie de l'expérience. (Voir de page 129 à 132 le vol. II de la correspondance de Gioberti.)

La connaissance de la réalité extérieure n'est pas le résultat d'un jugement synthétique qui unisse en un tout nos sensations et nos idées; voilà ce qu'il soutient contre Rosmini et Gioberti; ce n'est pas un jugement dans lequel nous réunissons les formes subjectives de notre sensibilité et de notre intelligence à nos représentations sensibles ainsi que le prétend Kant. Reid et Galluppi ont eu raison d'attribuer la connaissance du monde extérieur à un rapport direct de notre esprit avec sa réalité; mais Reid a tort de prétendre que notre pensée passe par une espèce d'induction de la sensation à l'existence de l'objet extérieur. Car il est parfaitement vrai que les sensations ne suffisent pas par elles-mêmes à nous en instruire, mais Reid ne pousse pas l'observation jusqu'au point où elle peut arriver lorsqu'il se contente de nous dire que les sensations sont des signes qui portent l'âme à y croire avec une confiance invincible.

Galluppi n'a pas été heureux non plus dans le choix de ses expressions, et il a commis certainement une confusion fâcheuse lorsqu'il a dit que le moi sent le non-moi et que ce sentiment est la même chose que la perception extérieure.

Car la perception n'est pas la sensation; la perception nous fournit la connaissance de la réalité, tandis que la sensation n'est pas un acte de la connaissance; en outre, la sensation est subjective et ne dépasse pas la sphère de nos modifications (1).

La perception est un fait *sui generis* qu'il faut observer tel qu'il est, avant d'en tenter l'explication et sans prétendre le composer d'éléments étrangers. Voici proprement en quoi il consiste : notre âme, douée d'une vue intérieure de ce qui se passe dans son sein, remarque des actions extérieures qui pénètrent jusqu'à elle, et qui se distinguent des siennes et s'y opposent. L'appréhension de ces actions est de la part de notre âme une opération spéciale qu'on ne peut confondre avec aucune autre.

La faculté à laquelle cette opération se rapporte est sans doute l'intelligence, mais ce n'est pas l'intelligence qui juge sur des notions abstraites et universelles ; ce n'est même pas proprement la faculté de juger, car si le jugement n'est *pas* étranger à la perception, si j'affirme le rapport de *moi au* non-moi, ceci arrive parce que je l'ai d'abord aperçu et saisi. Le jugement n'est pas le fait primitif mais subséquent de la perception. Quant à la sensation, elle n'en est que la cause occasionelle et non la cause efficiente. Telles sont l'essence et la cause de la perception, son objet direct est l'action des choses extérieures. Sa limite est le contact du

(1) Il est bon de rappeler ici la doctrine de Galluppi sur le même sujet pour saisir son rapport à celle de M. Mamiani. Car elles se tiennent et ne diffèrent guère, à ce qu'il nous semble, qu'en ce point, qui a cependant son importance, que la seconde attribue à la faculté de connaître aidée par les sens ce que l'autre rapporte exclusivement à la capacité de sentir.

Voici ce qu'on lit dans les Éléments de Galluppi (Logique mixte § 3) : « On demande comment l'esprit, qui ne peut sortir de lui-même, peut cependant parvenir à se procurer une connaissance réelle de ce qui est hors de lui. L'esprit perçoit en lui-même certaines modifications ou modes passifs; les percevant, il perçoit aussi l'agent extérieur; car se sentir affecté, c'est sentir quelque chose qui nous affecte. »

Galluppi répète encore son observation de la manière suivante : « L'esprit en sentant ses modifications se sent patient ; or, s'il se sent patient, « c'est qu'il sent un agent extérieur qui le modifie. L'esprit est ici *limité*, « et dans sa limitation il sent l'agent extérieur, le *dehors* qui le limite. « Telle est la nature du sentiment primitif que nous devons nous borner à « reconnaître. »

Ailleurs Galluppi démontre que le jugement n'est pas contenu dans la perception primitive, que le jugement est une analyse subséquente de ce qui est saisi d'abord dans cette perception.

sujet et de l'objet dans le double fait de l'action qui pénètre du dehors et de la sensation qui suit au dedans. Sa portée est l'affirmation des substances opposées auxquelles se rapportent l'action extérieure dont il s'agit et la sensation. Car l'action étant donnée comme venant du dehors, l'agent dont cette action procède nous est donné aussi médiatement et proprement dans son activité. Il y a donc une conjonction entre le sujet et l'objet au moyen d'un attouchement spécial tel qu'il se passe dans l'âme entre l'activité sentie et la faculté sensible. (Vol. I, de page 42 à 49, et page 150.)

L'existence du monde extérieur est donc prouvée d'une manière directe par l'observation; les doutes des sceptiques et les théories des idéalistes ne tiennent pas devant les faits, et un pas important a pu être accompli dans cette matière de la doctrine de Galluppi à celle de l'auteur.

Telles sont les idées de M. Mamiani sur la perception extérieure; nous ne croyons pas quant à nous qu'on en puisse nier la solidité et la supériorité sur la théorie moins exacte de Galluppi et de ses devanciers. Le philosophe de Pesaro n'a pas écrit un livre sur ce sujet, mais le petit nombre de pages qu'il lui a consacrées dans ses ouvrages intitulés : l'*Ontologie et la méthode* et *les Confessions*, nous semble exprimer avec toute la précision désirable le résultat de ses observations.

Nous demandons cependant à faire ici une réserve, non pour notre manière propre de voir en cette matière, mais pour les faits qui nous semblent avoir été acquis à cette partie de la psychologie italienne par les travaux antérieurs de Galluppi et de Rosmini.

Galluppi avait prétendu que toute les sensations sont objectives ; il y avait sans doute dans cette thèse une confusion et une exagération; une confusion, car toutes les sensations ne représentent pas des objets : témoin les sensations affectives de plaisir et de douleur dont on ne peut même pas toujours assigner la place dans l'étendue de notre corps; une exagération, car les sensations représentatives ne sont pas toutes liées avec le même degré de clarté aux choses extérieures : témoin les sensations des odeurs et des sons dont les phénomènes ne dépassent guère la sensibilité de nos organes.

Cependant l'opinion de Galluppi sur le rapport de la sen-

sation aux phénomènes extérieurs était un germe q Rosmini, pouvait développer et qu'il a en effet dévelop dans sa théorie de la sensibilité. Car cette théorie éta que nous avons continuellement le sentiment de notre cor que ce sentiment c'est nous-mêmes, qu'il porte sur un ter étendu, et que ce terme étendu est subjectif si on le con dère par le sens interne, et extra subjectif ou extérieur si le regarde par les cinq sens; de sorte que Rosmini, parta de cette remarque de Galluppi que le dehors nous est don dans la sensation, l'a analysée profondément, et a trou dans un double aspect du sentiment de notre corps le passag du sujet à l'objet dans la sphère de la sensibilité. Est-ce dire qu'avec les résultats de cette savante analyse, la per ception de la réalité extérieure soit donnée? Rosmini lu même ne le croit pas, et il a soin de distinguer la perceptio sensible de la perception intellectuelle, à laquelle seule il attribue la connaissance de la réalité extérieure ; mais qu'est ce que cette perception? Nous l'avons déjà vu, celle qui fait intervenir l'abstrait entre la chose connue et le sujet connais-sant; celle qui a été combattue avec des arguments invin-cibles, selon nous, par Reid, par Galluppi, par Cousin, par M. Mamiani. C'est à ce point que les observations de ce der-nier arrivent à propos pour achever la théorie de la percep-tion dans la philosophie italienne. Car elles établissent la présence et la nécessité d'un acte *sui generis* et très-simple de la connaissance, n'ayant d'autre caractère que celui d'une appréhension de la chose sentie et agissante à notre égard.

Passons maintenant à la théorie de l'intellection et de l'idée. Tout ce que nous pouvons connaître se réduit aux faits et aux vérités idéales. Les faits nous sont donnés par la per-ception; les vérités idéales, par l'intellection. Les idées sont pensées par l'entendement ou la raison. Les idées varient autant que tous les objets possibles de nos perceptions; on peut penser en idée toute chose, le particulier comme le gé-néral, le concret comme l'abstrait, le corporel comme le spirituel et toutes leurs classes; mais dans cette variété indé-finie de l'objet ou de son contenu, l'idée est toujours douée de caractères opposés à ceux des choses sensibles. L'idée est une, nécessaire, immuable, éternelle; les choses sen-sibles sont multiples, contingentes, variables et passagères. De cette opposition de leurs caractères dérive par conséquent

la distinction scientifique des opérations correspondantes. L'âme trouve en elle-même la perception et l'intellection, mais elle en reconnaît la diversité; ces opérations s'unissent, il est vrai, dans notre unité subjective, mais elles ne peuvent devenir la matière ou la forme l'une de l'autre (p. 159 vol. I); l'une est l'occasion de l'autre, mais ne la produit pas; il n'est pas vrai, comme le prétend Rosmini, que la perception soit une intellection, que l'idée se réalise dans la perception, que l'une fournisse la forme et l'autre la matière de la connaissance. Selon M. Mamiani, les intellections suivent, il est vrai, les perceptions, mais elles ne forment pas avec elles un même tout et elles n'en sont pas non plus les transformations. Le vrai rapport de l'intellection à la perception est celui de signification et de représentation. L'idée, objet de la première, est un signe intellectuel qui se détermine et acquiert un sens à la suite de la perception. Aussi l'auteur pose-t-il comme principe de toute sa métaphysique les deux adages suivans : *Toute intellection est post rem*, et *Toute vérité ante rem*. La double relation que l'auteur de cette doctrine admet cependant entre les connaissances de fait et de raison d'une part et les choses sensibles et les idées de l'autre est fondée, du côté du sujet, sur l'unité de l'âme, et du côté de l'objet, sur l'unité de l'être infini et la cause universelle. Car Dieu est la cause efficiente des signes intellectuels qu'on appelle idées, des choses perçues qui s'y rapportent et de la perception dont la loi appartient à notre constitution intellectuelle.

Il y a donc, dit M. Mamiani, trois sortes de rapports entre les idées, les perceptions et leurs objets respectifs ; le premier est spirituel, le second idéologique, le troisième ontologique. Le premier repose sur l'unité substantielle et mentale de notre esprit; le second, sur le rapport de représentation à la chose représentée ; le troisième, sur la causalité absolue des choses créées. (Page 164, vol. I.)

Voilà comment, et jusqu'à quel point, il établit l'unité de la connaissance et de l'être ; mais pour bien savoir ce qu'il pense sur le rapport des idées avec le monde et avec l'absolu, éclaircissons mieux son opinion sur leur nature et sur leur place dans le développement de la connaissance. Considérées dans le sujet qui les conçoit, elles sont des notions ou mieux des intellections, actes de notre esprit. Mais ces intellections

enveloppent un objet qui se pose devant la pensée et s'en distingue. Les idées sont donc avant tout objectives, et leur objectivité est une représentation, une signification déterminée que M. Mamiani appelle aussi *forme objective, forme* ou *entité représentative* (*essere rappresentativo*).

Or, en considérant bien les différents aspects de l'idée, on y découvre deux rapports, l'un avec les choses sensibles, l'autre avec l'absolu. On a déjà vu comment s'établit, à l'occasion de la perception, le rapport de l'idée avec les choses sensibles; voyons celui qu'elle soutient avec l'absolu.

Toute idée a non-seulement les caractères d'unité, d'universalité, de nécessité, d'immutabilité, mais elle est aussi susceptible de déterminations sans nombre et d'une multitude indéfinie de rapports soit avec les choses particulières qu'elle représente, soit avec les autres idées. Dans tout élément idéal est donc l'indéfini ; or l'indéfini suppose l'infini *ou* l'absolu ; l'infini seul est la condition de ce qu'il y a d'*indéfini* et d'inépuisable dans les idées. Les idées, par ce *qu'elles* renferment d'indéfini et aussi par d'autres caractères, *se rapportent* donc à l'infini, et partant leur forme objective spéciale ou la représentation contenue dans chacune d'elles se rattache à l'absolu (page 71, vol. I.). M. Mamiani exprime le double rapport des idées en disant qu'elles représentent *ad intra* l'absolu, *ad extra* les choses sensibles.

Mais représentent-elles tout l'absolu ou une détermination de l'absolu ? Elles représentent une détermination de l'absolu, et cette détermination de l'absolu consiste en un mode de l'activité divine, raison suffisante de la représentation idéale. Cependant chacune d'elles comprend l'idée de l'absolu, chacune est donc liée à l'absolu par l'intermédiaire d'une représentation particulière. De sorte qu'enfin l'*intellection* n'est autre chose que l'intuition ou la vision de *l'absolu* réellement existant, sous la condition d'une représentation donnée. Voici maintenant la chaîne logique de ces spéculations, telle qu'elle est arrêtée par la réflexion et le raisonnement pour le besoin de la science.

Chaque rapport idéal contient une vérité éternelle, surtout celui qui se résout en un jugement identique et nécessaire ; or, toute vérité éternelle est conçue comme existant en soi, comme s'identifiant avec un sujet éternel ; sans ce sujet éternel, elle serait contradictoire, car

elle serait et ne serait pas. L'existence absolue d'une vérité renferme cependant une détermination spéciale, car une vérité a dans l'idée correspondante une signification propre; or, cette détermination est la même chose que l'objet. Ainsi cette proposition : *La surface mathématique n'a pas de profondeur,* exprime un jugement identique ; ce jugement renferme une vérité éternelle, cette vérité éternelle n'est telle qu'à la condition d'exister en soi indépendamment de l'esprit fini qui la conçoit; en outre, elle a une signification particulière qui n'appartient à aucune autre. Il en résulte que son existence est déterminée, qu'elle a un objet spécial. Il s'ensuit aussi, et l'observation confirme ici le raisonnement, que l'esprit qui considère une idée ne s'arrête pas à la notion ou à l'opération intellectuelle, ni à la représentation, mais à la vérité, à la chose en soi, ou, ce qui revient au même, à l'objet intelligible. Une dernière réflexion à faire, c'est que l'objet qui est enveloppé dans l'existence d'une vérité en soi ne peut pas être différent de la vérité elle-même, dont il est l'essence et la détermination. Par conséquent l'objet dont il s'agit est éternel et nécessaire comme les vérités idéales. (De page 91 à 93, vol. I.)

Arrivée à ce point, la réflexion a évidemment trouvé la réalité absolue, ou, ce qui est la même chose, l'absolu. Elle est partie d'une proposition identique, elle en a extrait une *vérité éternelle*, elle a posé l'existence absolue du vrai en passant par la représentation idéale ; il lui reste seulement à reconnaître que l'existence absolue du vrai est la même chose que l'absolu sous la forme du vrai.

Nous avons déjà parlé de ce qu'il y a d'indéfini selon cette théorie dans l'essence de chaque idée, nous avons dit que l'idéalité indéfinie suppose une virtualité infinie. Nous pouvons ajouter qu'elles composent toutes un idéal unique et sans limites, dont elles représentent les déterminations particulières, et dans lequel elles se déterminent et se supposent réciproquement (page 164). Cette idéalité sans bornes qui est identique à la vérité éternelle et objective, qui existe en soi, ainsi qu'on l'a dit déjà, que peut-elle être, si ce n'est l'objet suprême de notre esprit, ou l'absolu?

M. Mamiani reprend ici et modifie l'ancienne démonstration de l'existence de Dieu fondée sur son idée. Il la rectifie en la présentant sous une forme nouvelle et fait voir

qu'elle n'est qu'un cas particulier de la démonstration qu'on peut tirer de l'existence et des caractères de toute idée.

Depuis saint Anselme jusqu'à Leibnitz, un certain nombre de grands esprits se sont occupés de cette démonstration ; mais ils ne l'ont pas présentée avec exactitude et ils ne sont pas parvenus à éviter le sophisme. On a dit que l'idée de l'être nécessaire contient l'existence de l'être nécessaire, tandis qu'on aurait dû dire qu'elle contient l'idée de cette existence. On a dit que si Dieu est possible, il doit exister; mais de quelle possibilité entendait-on parler? Dieu n'est possible ni physiquement, ni métaphysiquement, car il implique de le classer parmi les êtres possibles ; s'il était possible en ce sens, il ne serait plus l'être nécessaire, il ne serait plus Dieu. La possibilité dont il s'agit ne peut donc être qu'une possibilité logique, en ce sens que l'idée de l'absolu ne renferme aucune contradiction et qu'elle est même le fondement de toute intelligence, ce qui transforme sa possibilité logique en une véritable nécessité. Mais alors l'idée de Dieu conduit à la démonstration de son existence par les mêmes raisons que toute autre idée considérée dans son rapport à la vérité et à l'absolu. Car toute idée contient une vérité et se rapporte à un objet éternel, ce qui montre son union avec l'absolu, et partant l'existence de l'absolu; et l'idée de Dieu ne faisant pour ainsi dire que résumer et présenter dans son unité toutes les vérités et toutes les perfections possibles, pose la cause commune de toutes les idées, le sujet universel du vrai, l'existence de l'absolu enfin.

L'idée de Dieu est l'idée de l'Être absolu ; l'idée de l'absolu renferme la conception de la plénitude de l'Être et de la vérité; l'idée d'un tel être est logiquement possible et essentiellement intelligible ; il faut donc en admettre l'existence par cela même qu'il faut admettre la substantialité éternelle du vrai. Nier l'existence de Dieu, c'est nier l'existence de la vérité, et partant aussi celle de l'idéalité soit dans son unité infinie, soit dans ses parties. C'est par conséquent commettre la plus grande des contradictions, car c'est renverser le principe d'identité, base de tout raisonnement et de toute pensée, expression abstraite de ces idées et de ces vérités qu'on voudrait poser et détruire en même temps par une incohérence subversive et fatale à la science.

Voilà par quels raisonnements M. Mamiani réunit et fortifie les preuves dites de l'*idée de l'infini* et des *vérités nécessaires* ; il en fait en somme une seule preuve regardée sous deux aspects différents ; car tantôt il remonte à l'existence de l'absolu par une vérité quelconque, et tantôt il y parvient par l'unité infinie du vrai, par la totalité de l'idéal, qui n'est autre chose que l'Être que nous appelons Dieu. Car tous nos concepts peuvent se diviser en deux classes : les uns représentent des vérités relatives aux choses finies, et ce sont alors des possibilités éternelles ; les autres se rapportent aux perfections divines. Mais les uns comme les autres ont un objet dans l'absolu, ce qui les rend en quelque façon solidaires de la totalité idéale.

Qu'on ne croie pas cependant que l'auteur de cette doctrine se fasse illusion sur la nature des preuves qu'il emploie. Car il déclare qu'aucun raisonnement ne peut tirer l'idée de l'absolu d'un principe supérieur, ni démontrer l'existence de l'absolu sans la supposer. Ce qui revient à reconnaître que l'idée de l'absolu est le principe de toute démonstration et que l'existence de l'absolu est la condition de l'existence de toute vérité.

En d'autres termes, M. Mamiani admet, tantôt ouvertement, tantôt d'une manière implicite, que la réalité est inséparable de la vérité, que la totalité du vrai réside dans *l'unité de* l'être absolu et que nous atteignons cet être par *intuition*. Sans cette intuition, l'idée même de l'absolu paraît contradictoire à M. Mamiani. (P. 94, 95 du 1er vol. des Confessions.)

L'idée de l'absolu admise par M. Mamiani diffère donc de toutes les autres, parce qu'elle enveloppe leur principe réel et objectif, et c'est aussi ce qui la sépare de l'idée de l'être de Rosmini. L'auteur des Confessions a fait sur l'idée de l'être, admise par le philosophe de Roveredo comme principe de l'idéologie, une analyse qui doit trouver ici sa place. (Vol. I, livre II, chap. v.) Voici les principales observations qu'elle contient. Elles se rapportent à sa signification et à son origine.

L'idée de l'être peut se rapporter à l'existence, et être opposée à celle du néant, et alors il n'est rien à quoi elle ne s'applique dans l'ordre idéal aussi bien que dans l'ordre réel.

Restreinte à l'ordre réel, elle peut désigner la substance avec ou sans ses attributs et ses déterminations.

Elle peut aussi désigner cet élément commun qui se trouve répété dans les principes substantiels ou dans les individus subsistants, quels qu'ils soient.

Elle peut exprimer la possibilité logique au lieu de la réalité des choses, et alors elle désigne cette qualité commune par laquelle les idées sont concevables et excluent la contradiction.

Enfin elle peut représenter l'absolu ou l'être dans sa plénitude et son infinité.

L'école de Rosmini a le tort de confondre souvent toutes ces acceptions d'un mot et d'une idée qui se rapporte aux objets les plus divers, suivant les applications qu'on en fait. Car si par être on entend l'absolu, on l'applique à ce qu'il y a de plus réel, de plus déterminé et de plus parfait, mais ce n'est pas là ce que veut cette école.

Si l'on entend par être le principe substantiel de chaque individu réel et l'élément identique, quoique numériquement distinct des êtres, on désignera la réalité finie, mais on ne la désignera pas tout entière; car on aura une idée abstraite, qui ne correspond pas à la nature concrète des choses.

Entend-on, par être, l'existence en général : alors cette idée comprendra l'élément individuel aussi bien que l'élément commun des êtres, les genres et les espèces aussi bien que les différences et les propriétés particulières, la substance aussi bien que les attributs et les modes. Mais alors cette idée désignera tout et ne désignera rien ; elle sera de toutes la plus abstraite et la plus indéterminée; elle sera une sorte de notation algébrique indépendante de tout sens précis et fixe.

Il en sera de même si on entend par cette idée la possibilité logique; car cette qualité étant unie à tout ce qui est concevable et n'indiquant qu'un rapport au principe et au sujet de la pensée, s'applique à tout ce que nous connaissons. Elle est donc aussi dans ce cas un signe universel, qui perd en précision et en compréhension tout ce qu'il gagne en étendue. Car alors cette idée fait partie de la forme même des idées, est une condition de leur nature représentative et se rattache d'un côté aux facultés de l'esprit, et de l'autre au

principe suprême des représentations idéales. La possibilité logique est quelque chose de très-important dans les fonctions de la pensée, mais c'est aussi quelque chose de négatif; c'est un rapport de la représentation à l'absolu et à l'esprit, mais ce n'est pas un être ou une forme de l'être.

La notion de l'être ne peut donc manquer d'être féconde en illusions si l'on ne distingue pas toutes ces significations, et elle l'a été en effet dans l'école de Rosmini. Voilà pour sa nature. Voici maintenant pour son origine.

De quelque façon qu'on la prenne, elle n'est pas innée, car il n'y a pas d'idées innées et il n'est pas nécessaire d'en admettre. Elle n'est pas innée si l'on entend par être l'absolu, car nous avons l'intuition de sa présence dans l'intellection d'une vérité quelconque, et partant sa première intuition se produit en nous, avec la conception d'une première vérité.

Elle n'est pas innée si elle désigne la possibilité logique, car cette possibilité apparaît avec les premières idées que nous concevons, et nous concevons les idées à l'occasion de nos perceptions sensibles et parallèlement à elles. C'est de l'expérience et des objets sensibles que nos connaissances intellectuelles tirent généralement leurs matériaux, tandis que leur forme dérive d'une fonction propre de l'esprit et d'un rapport spécial de cette fonction avec l'absolu.

Elle est encore moins innée si elle répond à la réalité, dont nous acquérons la connaissance par expérience, si elle désigne les substances dont nous nous formons la conception directement ou indirectement par le même moyen, ou enfin si elle se rapporte à l'existence en général; car dans cette signification, qui est une des plus indéterminées, elle est opposée au néant; et tout porte à croire que l'idée de l'être entendue dans ce sens et celle de son contraire nous sont suggérées par l'apparition et la disparition successives d'un même phénomène sensible.

D'où il suit enfin que, sous quelque point de vue qu'on la considère et quelque sens qu'on y attache, l'idée de l'être est, comme toutes les idées possibles, une idée acquise.

Ainsi est vaincue dans son dernier refuge la théorie des idées innées; Rosmini l'avait, il est vrai, réduite à sa plus grande simplification par sa doctrine idéologique, fondée sur la notion unique de l'être idéal, mais la logique proteste contre cet arrangement. Si une seule idée est innée, il faut que toutes

le soient; peu importe que cette notion s'appelle l'idée de l'être ou l'idée de l'infini, elle entraîne avec elle toutes les autres; car c'est à titre d'idée qu'elle est innée, ou qu'on la dit être ainsi : or toutes les idées partagent la même essence.

Telle est la manière d'argumenter de M. Mamiani dans la discussion de ce problème important. Sa solution donne sur ce point la plus ample satisfaction aux tendances positives de l'esprit humain, tout en maintenant les droits de ses tendances idéalistes par sa manière de voir touchant la valeur de la représentation idéale et le rapport de la pensée à l'absolu.

Quelles sont les limites de ce rapport? Y a-t-il une communication directe entre son être et notre esprit, ou y a-t-il toujours entre ces deux termes l'intermédiaire de la représentation idéale, et quelle en est alors la valeur, comment sommes-nous certains de sa vérité? Voilà des questions que l'auteur des Confessions d'un métaphysicien débat avec une persévérance et une finesse de méditation qui réclame notre étude.

Observons d'abord que, soit dans le livre que nous examinons, soit dans les réponses aux objections dirigées contre sa doctrine (1), M. Mamiani admet une vision directe de l'absolu; en cela il s'accorde avec Gioberti, avec Malebranche et la plupart des platoniciens; en cela aussi il se sépare de Rosmini, qui n'accorde pas à l'intelligence l'intuition directe de la réalité infinie. Selon lui, la connaissance humaine n'est vraiment objective qu'à la condition d'avoir pour terme supérieur cette réalité. Mais ici s'arrête à son avis la vision directe de l'absolu. Nous atteignons sa présence, sa réalité, rien de plus; nous ne voyons pas directement tout ce qui existe en lui et par lui. C'est ici au contraire que commence le rôle de la forme représentative. Car l'être absolu renferme une infinité de perfections infinies, et nous n'en pouvons parler que d'une manière symbolique, ou par une analogie qui est loin d'être troujours sûre et rigoureuse.

(1) Voir une lettre au professeur Gargiolli dans *la Gioventù*, revue florentine, livraison du mois de juin 1866, une lettre au docteur Brentazzoli, de Bologne, à la suite de ses objections, Bologne 1866, et les réponses aux observations du professeur Ferri à la fin du premier volume des *Confessions*. Nous citerons aussi les deux opuscules philosophiques du professeur Bonatelli et du comte Mamiani, écrits également polémiques, parus récemment, où l'auteur des *Confessions* reprend avec force la défense de son idéalisme.

En outre, l'être absolu contient la possibilité métaphysique de toutes les choses finies, et la possibilité logique ou la vérité de toutes les perceptions correspondantes. Or nous atteignons cette double possibilité, qui, au fond, n'est et ne peut être qu'une seule chose, par l'intermédiaire de l'idée et de sa forme ou *entité représentative*. Et cette représentation n'est pas une ressemblance; car qu'y a-t-il de commun entre le concept de cause et la causalité en soi, entre les représentations mentales des forces particulières de la nature et l'essence et la possibilité ontologique de ces forces? La causalité est active et l'idée qui la représente ne l'est pas; les forces agissent et se développent suivant des lois et des effets déterminés, et les idées qui en contiennent la signification n'offrent rien de semblable.

Et il en est de même des attributs divins. Car qu'y a-t-il de commun entre la béatitude, la puissance, la bonté divine et les conceptions qui les représentent? Ces conceptions ne contiennent ni jouissance, ni activité, ni amour; elles ne nous font pas pénétrer dans l'être divin; elles ne nous introduisent pas dans son essence. Elles le représentent, mais elles le représentent par signes et par figures.

Et en général, tel est le rapport de toute idée à son objet.

Cependant, comme chacune d'elles est liée à la présence directe de l'absolu ou de la vérité en soi, le raisonnement nous dit qu'elle dépend d'une détermination correspondante de l'absolu, d'un mode spécial de son activité.

Nous savons déjà que l'idée représente aussi les objets de nos perceptions, et que c'est d'eux qu'elle tire sa première signification. De sorte que tout est ici coordonné. Nous passons de la perception et de l'objet sensible au signe intellectuel, du signe intellectuel à son objet intelligible, des objets intelligibles à leur unité ou à l'absolu. Le véritable objet de la raison est unique, ses déterminations idéales ne changent que par la variation de notre rapport aux choses et des choses avec lui.

M. Mamiani pense, comme Gioberti et d'autres platoniciens, que l'union de Dieu à notre esprit est un fait naturel et continu et que, surtout du côté de Dieu, il ne peut ni s'interrompre, ni s'altérer. Mais, de notre côté, l'idéalité infinie par laquelle Dieu se manifeste à nous demeure comme inaperçue et irréfléchie à cause de son indétermination et de

son uniformité, jusqu'au moment où notre esprit soit excité et habitué à y reconnaître quelque signification précise.

Ainsi, pour résumer en peu de mots cette partie de l'idéalisme de M. Mamiani, disons qu'il admet et démontre l'intuition directe de la présence ou de la réalité de l'absolu en s'appuyant sur les caractères de la vérité idéale; qu'il admet et s'efforce de démontrer que la connaissance de toute vérité, outre qu'elle est accompagnée de cette intuition, a lieu avec l'intermédiaire d'une représentation et avec un rapport médiat à un objet divin correspondant. Ajoutons enfin que cette différence entre la connaissance de tout idéal et l'intuition de l'absolu dépend de ce que l'idée est déterminée par le phénomène et se rapporte à l'absolu par l'intermédiaire de cette détermination, tandis que l'absolu est le fondement unique, transcendant et insondable de l'idée.

M. Mamiani lui-même a soin de faire remarquer dans ses écrits ce qu'il y a de discret et de tempéré dans cette modification du platonisme, ce qu'elle renferme de conforme à l'observation et à l'analyse des idées, et aussi ce qu'elle offre de nouveau et de propre à son auteur. Nous reproduisons ici ses observations, en y ajoutant les nôtres.

1° Elle pose sur un fondement solide et sur le seul qui soit possible, la connaissance rationnelle, et partant la connaissance de l'absolu, en montrant que la réalité est inséparable de l'idéalité et de la vérité.

2° Elle place par là sur sa vraie base la démonstration *a priori* de l'existence de Dieu, ou plutôt elle la ramène à une vérification de l'intuition directe de cet être. Elle la rectifie et la fortifie en unissant la preuve dite des vérités nécessaires avec celle qu'on appelle de l'idée de l'infini.

Et par ce travail elle n'entend pas seulement améliorer une partie de la théodicée, mais poser le vrai principe de la science, de manière que le point de départ de la philosophie, ou du moins de sa partie la plus essentielle et la plus haute, soit commun à l'ontologie et à la logique et réunisse la double valeur de la vérité et de l'être.

3° Elle assure sa valeur à l'idée en la rapportant à l'absolu comme cause de la représentation; elle fait des idées un produit divin, une manifestation divine sous forme de signe ou de symbole dont le sens se détermine à la suite des perceptions; et cependant elle n'identifie pas les idées

avec les pensées divines, comme l'ont fait saint Augustin et Malebranche, ni avec les déterminations substantielles de l'être absolu, ainsi que l'a fait Platon, ni avec l'essence des choses, à la manière de Hégel.

Disons aussi que la doctrine de M. Mamiani détermine et modifie un côté de l'idéalisme italien qui était resté incertain et peu cohérent dans la philosophie de Gioberti; car celui-ci, suivant le fil de ses idées systématiques, telles qu'elles descendaient de sa formule, admettait que les concepts relatifs sont créés et que les concepts absolus ne le sont pas, entendant par concepts relatifs ceux qui se rapportent aux natures finies, et par concepts absolus, ceux qui ont pour objet la nature divine et ses attributs. Mais la distinction n'est pas possible, car les uns et les autres sont des concepts et des manifestations de la vérité au même titre; toutes les idées sont représentatives et reproduisent leur objet par signe ou symbole, et cette représentation est liée par un rapport de causalité à l'absolu.

Ainsi cette théorie s'efforce de distinguer le sujet et l'objet de la connaissance sans les séparer et de les unir sans les confondre. C'est la *conjonction* et non l'identification qui en exprime le rapport véritable. On ne peut pas dire que Dieu pense dans l'homme, ni que l'homme connaît la pensée divine, ou perçoit la substance de Dieu. Nous n'avons pas conscience de l'acte divin qui produit en nous la représentation idéale, tandis que nous connaissons par expérience l'action des forces physiques qui pénètre dans notre âme et nous donne la sensation de l'extériorité.

Le rapport qui s'établit entre l'intelligence et l'idéal par l'idée ou la représentation intellectuelle n'est donc pas une perception ; c'est donc un rapport *sui generis* et non réductible à un autre. Cependant nos intellections surpassent toutes, en quelque façon, la représentation idéale ; elles ne sont pas bornées à ce terme intermédiaire, mais elles s'arrêtent pour ainsi dire à la *surface* de l'être absolu.

Voilà donc comment les idées ont un fondement dans la réalité divine et s'en distinguent.

4° Nos intellections, par l'intermédiaire de la représentation idéale, atteignent, suivant M. Mamiani, l'objet intelligible et s'arrêtent pour ainsi dire à sa surface sans y pénétrer. Il y a ici entre l'esprit qui fait usage de l'intuition

intellectuelle et l'objet idéal, ou l'absolu, le même rapport qu'entre l'esprit qui fait usage de la perception et les objets sensibles. La perception arrive jusqu'à l'objet comme l'intellection ; des deux côtés il y a liaison ou conjonction ontologique ; des deux côtés on s'arrête à la réalité ; mais d'une part on trouve la représentation pour terme intermédiaire, et de l'autre, c'est la rencontre des actions extérieures et des réactions de l'âme qui établit la communication.

Il s'ensuit que cette doctrine est un idéalisme ontologique beaucoup plus tempéré que celui de Gioberti, et en même temps supérieur quant à son principe à celui de Rosmini. Il accepte de Gioberti l'intuition de la présence réelle de l'absolu et l'inséparabilité du réel et de l'idéal ; mais il limite beaucoup plus que sa théorie ne le fait la connaissance directe de l'absolu. Car il entend avoir prouvé que la vision idéale n'est pas une perception, et qu'elle est encore moins la perception de Dieu créateur et de l'acte par lequel il crée. Gioberti a posé ce principe au sommet de sa doctrine, mais il ne l'a pas prouvé, il ne le pouvait pas. Si nous avions réellement une telle perception, nous connaîtrions l'essence des choses, nous verrions pour ainsi dire les substances sortir du sein de l'être infini ; l'intellection serait une communication de substance à substance entre le fini et l'infini, ce qui n'est pas, ce qui est contraire à la forme représentative qui se place constamment entre nous et l'objet intelligible, sauf l'intuition directe de sa présence.

D'un autre côté, la connaissance directe d'un idéal qui n'est pas simplement possible, mais existe en soi, et demeure inséparable de la réalité, donne à cette forme nouvelle de l'idéalisme une valeur supérieure à celle qu'il peut avoir dans la philosophie de Rosmini.

Du reste, veut-on mieux s'assurer de la forme précise sous lequelle l'absolu se communique à la pensée, veut-on la connaître clairement ? Qu'on la compare aux faits internes dans lesquels le raisonnement retrouve une forme diverse de l'influence de l'absolu sur notre esprit.

L'auteur des Confessions distingue cinq sortes d'influences exercées par l'être absolu sur l'âme humaine ; la première est créatrice, la seconde intellectuelle, la troisième morale, la quatrième esthétique, la cinquième religieuse. Toutes ces influences, ou espèces de l'activité divine sur notre âme,

diffèrent de la communication divine de la vérité à l'esprit humain sous la forme d'idée. En effet, par la première l'homme existe, par la seconde il affirme et croit, par la troisième il admire, par la quatrième il approuve, par la cinquième il adore. La première est invisible et à jamais cachée à notre esprit; dans les autres, l'action de l'absolu n'est ni sentie, ni perçue, nous en découvrons seulement les effets dans notre âme, et nous en retrouvons la cause par le raisonnement ou par un élan de l'amour.

Suivons rapidement M. Mamiani dans la description de ces influences.

L'auteur des Confessions distingue la représentation idéale d'avec l'impulsion qui éveille notre volonté et la pousse à affirmer la vérité (p. 281, vol. 1er). Cette affirmation nous est imposée, et nous la subissons surtout en présence des vérités nécessaires. Il n'est en notre pouvoir ni de la suspendre, ni de l'affaiblir, ni de la combattre; et il ne suffit pas, pour expliquer ce consentement forcé, de recourir à la présence continue de la vérité devant notre intelligence, présence qui neutraliserait ainsi toute résistance et toute volition opposée. Car il s'agirait toujours d'expliquer ce qui arrive dans un moment quelconque de certitude absolue. Pour expliquer cet état de l'âme, il faut une cause concomitante à la vision idéale, une influence provenant de son objet et agissant sur nous en même temps. Cette influence ne vient pas de nous; car, si elle en venait, nous pourrions défaire ce que nous aurions fait : or nous ne le pouvons pas. C'est donc l'effet d'une cause supérieure à la volonté, par laquelle cette faculté est enchaînée et limitée.

Nous ne nous arrêterons pas à indiquer les raisons qui pourraient faire voir ici une certaine confusion entre l'affirmation et la volonté; c'est une question de savoir si la volonté intervient dans le jugement, si elle peut jamais être autre chose que libre et active, si on peut parler, ainsi que le fait l'auteur des Confessions, d'une volonté passive et nécessitée. Nous croyons, pour notre part, que la volonté est incoercible, que ce qu'il y a de nécessaire dans le jugement et dans ses affirmations appartient à une sorte d'activité qui n'est pas volontaire mais intellectuelle, et que notre volonté n'est unie à la vérité que par le double intermédiaire de l'activité intellectuelle et de l'idée. Mais, suivant la règle

que nous nous sommes prescrite, nous devons éviter la critique et poursuivre notre exposition.

La beauté n'est, selon l'avis de M. Mamiani, que la forme sous laquelle le bien se manifeste et se communique aux êtres sensibles et intelligents. C'est là un point qu'il a établi dans ses dialogues de science première. (Voir le dialogue intitulé *le Tasse*, ou *De la Théologie*.) Il s'agit ici de prouver que l'intuition du beau et le sentiment qui en provient sont les effets d'une influence invisible de la beauté incréée.

D'abord, quoique la beauté se manifeste par des formes sensibles, elle est spirituelle et idéale; en second lieu, le sentiment du beau est une sorte de ravissement qui n'est pas produit par nous. Que la beauté soit avant tout idéale, on l'a déjà montré bien des fois par l'analyse de ce qui est beau, par l'observation du rôle qu'y jouent l'unité, la mesure, la proportion, l'harmonie. Que le ravissement qu'on appelle le sentimeut du beau ne dépende pas de nous et qu'il soit produit par une influence de l'absolu, c'est un point qui se prouve en considérant la nature d'un phénomène qui nous transporte hors de nous, sa relation à une attraction irrésistible, et le rapport de cette attraction à un objet supérieur à toute action finie.

La troisième espèce d'influence spirituelle exercée sur nous par l'absolu se révèle dans ce commerce mystérieux de l'âme avec la conscience, dans lequel elle s'entend répéter le commandement universel et nécessaire de faire le bien; ce précepte, expression générale de toutes les règles qui s'imposent à notre arbitre dans les circonstances infiniment diverses de nos résolutions, est accompagné d'un développement d'énergie qui force l'âme à approuver ou blâmer les actions bonnes ou mauvaises. C'est cette énergie qui produit la contrainte morale qu'on appelle obligation ou devoir. Cette contrainte n'est ni un intérêt bien entendu, ni une sympathie, ni un simple empire de la vérité, ni une crainte de la peine qui suit le mal, ni une espèce quelconque de sensibilité, quoiqu'elle soit accompagnée d'un sentiment particulier et que le remords puisse devenir un sentiment très-douloureux. Cette contrainte s'appelle l'obligation et résulte d'un rapport spécial de l'âme avec l'absolu. Il n'y a que l'absolu avec la réunion et l'identité de la puissance, de la sagesse et de la bonté infinie, qui

puisse en expliquer les caractères. Ces conditions sont essentielles pour fonder une autorité et un commandement absolus; car le pouvoir sans sagesse effraye et ne persuade pas; le pouvoir accompagné de sagesse fléchit la raison, et l'obéissance qui en dérive est raisonnable mais non obligatoire; si au contraire le pouvoir dont il s'agit est sage et infiniment bon, alors son empire, devient moral ou obligatoire, parce que la volonté, en lui obéissant, obéit à l'autorité absolue qui résulte de ces trois éléments.

Mais nous pouvons considérer le bien absolu sous deux aspects, ou dans son essence intime, ou dans ses rapports extérieurs. Dans ses rapports extérieurs et dans sa communication aux créatures, il est le beau et produit le sentiment du beau; dans l'identité intime de ses perfections, il est la sainteté inaccessible, l'unité absolue et suprême du bien. C'est à cet objet impénétrable que se rapporte le sentiment particulier de l'adoration, sorte de parfum spirituel qui s'élève pour ainsi dire de la profondeur du sanctuaire divin (page 296, volume 1er).

Cette manifestation spéciale de l'amour ne peut être confondue, ni avec le sentiment de la vérité, ni avec ceux de la beauté ou de la moralité. On ne saurait nier sans doute les rapports de ressemblance qui existent entre le sentiment moral et le sentiment religieux, malgré l'inclination qui, à différentes époques et chez les différents peuples, a porté l'humanité à les confondre. Cette confusion est surtout fréquente et obstinée au commencement de la civilisation et aux temps de barbarie. Mais avec le progrès des lumières, la distinction s'opère peu à peu et s'éclaire. Alors la moralité devient un principe abstrait et universel qu'on applique sciemment aux rapports de la vie en commun; tandis que le sentiment de l'adoration se développe dans l'intérieur de l'âme, et quand il se manifeste dans le culte, sa manifestation est entièrement diverse de l'activité morale, car elles diffèrent par l'objet et les moyens.

La moralité et le droit conduisent à concevoir et à admettre en Dieu l'autorité absolue déterminée par la sagesse, la bonté et la puissance; mais l'adoration nous porte en outre à concevoir l'idée d'un être accessible à nos prières; et en effet, ce sentiment est toujours mêlé aux actes religieux qu'on appelle de ce nom, alors du moins

qu'ils sont faits par l'âme et qu'ils ne sont pas purement matériels et extérieurs. D'un autre côté, l'adoration suppose en Dieu quelque chose de mystérieux et de profondément inaccessible à notre intelligence, à quoi répond *la foi*. Aussi la foi jointe à l'adoration produit-elle un enthousiasme qui est étranger à la moralité, dont le sentiment est beaucoup plus tranquille et plus près de la raison. Et en effet, la moralité est si bien jointe à l'exercice de cette faculté qu'un de ses effets les plus essentiels est d'apaiser les passions au lieu de les enflammer. Le sentiment de l'adoration et de la foi au contraire presse l'homme à s'unir avec ardeur à l'absolu et le remplit parfois du désir de percevoir et de sentir Dieu d'une manière positive et par une communication personnelle. De là les tendances et les passions mystiques qui se rapportent aux traces apparentes de la pensée et de la volonté divine; de là l'inclination à *croire* que Dieu se révèle par des voies secrètes et *extraordinaires*. Tout cela est l'œuvre de la foi, faculté la plus *merveilleuse* et en même temps la plus périlleuse parmi toutes celles qui nous ont été départies.

Vico pense que le sentiment religieux a dû être éveillé pour la première fois dans l'âme humaine par l'éclat de la foudre; et certes, dit M. Mamiani, quoique la terreur ait dù accompagner dans cette circonstance les autres passions de l'âme, il n'est pas impossible qu'à côté du sens ignoble et matériel de la peur, il s'élevât dans la conscience humaine une première et confuse intuition de la personnalité divine. Toutefois, si nous en croyons le *Rig-Veda*, le plus ancien des livres de religion et de prières, ce fut au contraire *l'aspect* du soleil naissant, la splendeur du ciel lumineux et transparent et l'immense lueur des forêts en flammes qui porta le cœur des autochthones à concevoir et à adorer pour la première fois la Divinité.

Quel que soit du reste, continue l'auteur des Confessions, l'accident ou le phénomène qui a déterminé l'homme à accomplir l'acte dont nous parlons, il est certain qu'il n'a pu dépasser l'efficacité d'une cause occasionnelle; car les sentiments et les idées qui s'y rapportent sont d'une nature tout à fait spéciale, et de même que l'idée de sainteté est originelle et indéfinissable, de même la foi et la religion ont un caractère propre et différent de toute autre disposi-

tion et habitude humaine. Ce qui n'empêche pas la raison et la science d'intervenir pour corriger, rectifier et fortifier le culte et la religion.

Il n'échappe pas à l'auteur de ces pensées que tous les sentiments et les faits dont il est ici question pourraient bien avoir leur cause dans la constitution primitive de notre être et dépendre par conséquent de l'acte créateur qui serait le premier anneau de la chaîne dont ils font partie. Il ne serait dès lors plus nécessaire d'admettre l'intervention d'influences particulières de Dieu dans notre âme pour y allumer le flambeau de la science, de l'art et de la religion et pour y produire la contrainte morale. Mais cette explication, qui peut paraître plus rationnelle, ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre, ou bien elle se concilie avec celle qui a été donnée. Car il ne s'agit pas de faire tomber Dieu dans le temps par une action divisée et multiple, mais de savoir si son activité indécomposable se communique à la nature humaine sous plusieurs formes ou y produit plusieurs effets, et s'il est possible que les sentiments du beau, du saint et du devoir se développent en nous sous certains rapports spéciaux avec l'absolu.

Après avoir suivi l'auteur des Confessions dans les recherches par lesquelles il s'élève au principe unique de la science, de l'art, de la religion et de la moralité, il nous faut lui demander quel rapport il admet entre les idées considérées en elles-mêmes et comme parties de leur totalité infinie, ce qu'il pense sur leur relation au monde et aux existences qu'il contient, et comment enfin il rattache à l'idée et à l'organisation de la science la solution de ces questions qui s'imposent nécessairement à tout philosophe idéaliste.

M. Mamiani a récemment déclaré (1) que les idées offrent un ordre et une hiérarchie incontestables si on les considère dans leur rapport au monde, c'est-à-dire autant qu'elles représentent les perceptions et les objets sensibles; mais dans le premier volume des *Confessions* (pages 195-198), il nous semble avoir nié implicitement tout ordre intérieur dans la vérité en soi; car il admet l'égalité de toutes les idées. Cette double opinion et ce désaccord tiennent peut-

(1) Voir dans la *Nuova Antologia*, Florence, novembre 1865, un article sur Kant et le platonisme.

être à la manière dont M. Mamiani entend l'idée et aux traits essentiels de son idéalisme. Car, d'une part, admettant que les intellections représentent les objets de l'expérience, il fallait bien admettre aussi qu'elles représentent l'ordre de ces objets; et d'autre part, établissant que les idées se rapportent à autant de déterminations correspondantes de l'activité divine, il n'a pas cru sans doute pouvoir admettre des rapports hiérarchiques entre ces déterminations, de peur d'introduire en Dieu, avec la succession, le temps et l'écoulement.

Il nous paraît cependant que toute la doctrine de M. Mamiani sur les idées implique l'existence d'une pluralité infinie d'objets, c'est-à-dire, selon sa manière de voir, de modes correspondants d'activité en Dieu, ce qui semble faire rentrer d'une autre façon la multitude et ses conséquences dans l'unité divine; d'autant plus que l'auteur des Confessions veut qu'il y ait une idée pour tout ce qui est possible et pensable (page 274, *ibidem*); et alors pourquoi l'ordre logique ne peut-il pas accompagner cette pluralité intelligible?

Mais nous n'insisterons ni sur cette observation, ni sur celles, encore plus importantes, qu'on pourrait tirer de la nature du vrai en soi, telle que Mamiani la conçoit; car elle se convertit pour lui en une activité qui est le principe de la représentation idéale, ce qui est cause évidemment qu'il y a deux vérités, la nôtre et celle de Dieu, et qu'on place l'une au-dessus de l'autre, sans pouvoir admettre entre elles autre chose qu'un double rapport de causalité et de représentation.

Nous disons seulement que cette opinion de l'égalité des idées en Dieu nous paraît enlever son vrai fondement à la dialectique; car si les genres et les espèces sont des conceptions au même titre que les accidents, et si leurs différences n'existent pas dans l'ordre intelligible et dans l'absolu aussi bien que dans leur application au monde et dans la représentation idéale dont notre esprit est capable, c'en est fait, croyons-nous, de la valeur absolue de la science. Quoi qu'il en soit et de toute manière, il y a ici une diversité assez grande entre M. Mamiani et les ontologistes ses prédécesseurs pour qu'on doive la signaler. Malgré le sens différent que Rosmini et Gioberti attachent à l'idée, ils admettent l'un

et l'autre un ordre idéal et le donnent pour fondement à la connaissance scientifique.

Du reste, M. Mamiani se représente le rapport des objets intelligibles à l'absolu comme une relation de contenu à contenant, ainsi que le fait Rosmini par son idée de l'être possible et les déterminations dont elle est susceptible. Seulement M. Mamiani emploie plus volontiers une autre expression pour désigner l'objectivité des idées. Il dit qu'elles ont en Dieu leur *substratum* ou *hypothèse* (dans le sens étymologique de suppôt) et que toutes les fois que, pour le besoin du raisonnement, nous posons un concept sans autre titre que son intelligibilité, nous n'avons d'autre droit de le faire que l'existence de sa condition dans l'absolu.

Tel est le rapport des idées entre elles et à l'absolu ; quel estce lui des idées aux choses? Il y en a trois principalement: 1° considérées dans l'objet divin, elles fondent leur existence et leur essence, car elles contiennent leur possibilité et leur raison d'être; 2° elles établissent et expliquent ce qu'il y a d'unité, de communauté et d'universalité dans les choses; 3° elles sont la condition supérieure et finale de leur perfectionnement. Ainsi elles dominent tout comme causes efficientes et finales du monde sous la triple condition du vrai, du bien et du beau. Et il est bien entendu que lorsqu'on parle ainsi des idées, on les prend dans le sens objectif et le plus élevé du mot, comme mode de l'activité divine.

Suivant l'auteur des Confessions, les idées ne remplissent point ce rôle en se mêlant aux choses finies, en passant en elles, en subissant ces métamorphoses et ces vicissitudes périodiques auxquelles un rhythme divin les assujettirait, selon la doctrine de Hégel. Au contraire, elles ne sont des causes universelles, des conditions d'unité, d'ordre, de proportion et d'harmonie dans la diversité et la lutte des choses finies, qu'en demeurant immuables et éternelles hors de l'espace et du temps au sein de leur principe. Elles sont posées par l'esprit pour expliquer les qualités qui apparaissent parmi les êtres finis et individuels, et qui cependant ne peuvent pas résulter de la finitude et de l'individualité. Elles ne doivent donc pas s'identifier avec eux, mais demeurer envers eux dans un état d'opposition qui ne peut être atténué que par la subordination de l'effet à la cause.

Ainsi l'efficacité de l'idée explique ce qu'il y a d'harmoni-

que et de commun dans les choses, et la distance qui ne cesse d'exister entre celles-ci et celle-là fait aussi comprendre que la réalité sensible n'en reproduise jamais entièrement les caractères. Ainsi les espèces et les genres trouvent leur unité réelle dans l'objet supérieur de leur notion et non dans les choses; et en effet, il n'y a aucune activité dans le monde qui opère avec l'identité et l'universalité qui convient à une substance unique. Les êtres collectifs imitent l'unité par le concours et l'harmonie; les composés moraux (villes, nations, sociétés, etc.), ont une unité intellectuelle et finale qui suppose précisément l'unité de l'idée et de l'objet idéal.

Enfin il n'y a que trois sources possibles de l'unité des choses suivant le philosophe dont nous exposons la doctrine: 1° les substances individuelles; 2° les idées; 3° l'attraction du bien ou de l'absolu sur le monde (p. 202, vol. I^er^ des Confessions). Les substances individuelles, en se développant selon leur nature, sont capables d'une certaine *unité* intérieure, image de l'unité intelligible, mais elles *sont impuissantes* à établir par elles-mêmes l'unité dans leurs rapports. C'est ici le vaste champ de l'action divine sous la forme multiple du vrai, du bien, du beau et du saint, et peut-être sous beaucoup d'autres que nous ne connaissons pas.

Mais nous connaîtrons mieux quelle est, suivant l'auteur des Confessions, l'action des idées sur le monde en examinant son opinion sur l'acte créateur et en nous occupant de la cosmologie, qui n'en est pour ainsi dire qu'une application.

Cependant, avant de passer en revue ces matières, ajoutons quelques mots sur le rapport des idées à la science.

Nous avons déjà dit quel est le rôle des idées dans la connaissance; nous avons montré comment, suivant M. Mamiani, il n'y a pas d'intellection ou de notion innée, comment toute intellection au contraire suppose une perception correspondante du réel, ou naît à l'occasion de quelque phénomène sensible. Ainsi, pas même l'idée de l'être n'est innée à l'esprit suivant lui; mais toutes sont acquises. Cependant nous avons l'intuition de l'absolu, et sa réalité indéterminée se détermine aux yeux de notre intelligence par le rapport qui existe entre elle et les objets de nos perceptions au moyen d'une représentation idéale intermédiaire. De cette sorte, deux sont les objets et les fondements de la con-

naissance, la réalité sensible et la réalité absolue; mais le rapport qui intervient entre eux les subordonne l'un à l'autre, de manière que le *principe suprême* de l'*être* est unique comme celui de la *connaissance*. La science, en partant de la réalité absolue, part du principe qui contient tout. Dieu est d'une manière ineffable ce qu'il est dans son essence intime, dit M. Mamiani, pour exprimer, d'accord ici avec Gioberti, ce qu'il y a de mystérieux dans l'absolu. Dieu, ajoute-t-il, est l'unité infinie d'une infinité d'attributs infinis. C'est là l'idée la plus haute que nous puissions nous former de lui; elle contient aussi implicitement l'expression de la possibilité des choses, puisqu'elle renferme la plénitude de l'être.

Mais, l'être absolu étant le sujet de la vérité et la cause de la représentation idéale correspondante, il s'ensuit qu'il est le premier principe dans l'ordre de la science comme dans l'ordre de l'être, dans la double sphère de la logique et de l'ontologie; de sorte qu'un même objet considéré diversement devient la base de l'une et de l'autre, ainsi que de la théologie naturelle et de toutes les sciences *a priori*. Car ce même objet, envisagé dans l'unité de sa nature et dans ses attributs, est l'être parfait étudié par la théologie naturelle; contemplé sous l'aspect du bien, et, comme principe du beau, il est le fondement de la morale et de l'esthétique. Mais au-dessus de toutes ces sciences planent l'ontologie et la logique avec les principes de causalité et d'identité par lesquels tous les êtres et toutes les représentations sont ramenés à l'absolu, premier être et première cause. Et de cette manière l'unité de la science se trouve établie, ainsi que se le proposait l'auteur de *l'Ontologie et de la méthode*, sur le double principe de l'identité et de la causalité. (V. pages 544 et 545 du vol. 1er.)

Tel est le principe de la science. Maintenant comment la science se développe-t-elle? Le syllogisme la déduit des idées et des perceptions par le moyen du jugement, et le jugement répond aux rapports, soit des idées entre elles, soit des idées aux perceptions, soit enfin des perceptions entre elles. Le jugement est analytique et suppose une synthèse. C'est la déduction, par analyse, d'un attribut renfermé d'une manière synthétique dans un sujet donné. Ainsi l'idée d'homme est une synthèse dont le jugement tire par analyse un des attributs qui y sont déjà renfermés. Mais il y a deux sortes de

synthèses, les intellectuelles et les sensibles, celles qui ont lieu entre les idées et celles qui réunissent les perceptions et leurs parties; et comme les perceptions précèdent les intellections, celles-ci répondent naturellement aux premières. Les synthèses naturelles connues par perception sont contingentes; mais, considérées dans l'intellection, elles deviennent nécessaires à cause de leur intelligibilité éternelle ou de leur rapport à l'absolu.

Cette théorie du jugement se combine avec l'opinion de l'auteur sur la simplicité originelle et irréductible de toutes les conceptions premières. Leurs éléments sont pour lui, dans l'idéal comme dans le réel, incapables de génération et de transformation, de sorte qu'il est impossible de faire sortir l'idée de cause de celle d'effet, l'idée de fin de celle de moyen, et réciproquement, l'idée du bien de celle du beau et du vrai, la notion de quantité de celle de qualité, et cela malgré les rapports de conjonction que nous trouvons dans leurs synthèses. Les procédés *a priori* sont donc limités à ces *conjonctions*, et la connaissance de ces rapports a sa *condition* première dans la perception comme celle de leurs termes ou des idées.

La conjonction des phénomènes aux idées et des idées à l'absolu, voilà donc le rapport qui se reflète de l'être dans la science par la perception, la représentation idéale et l'intuition de l'infini.

Pour fournir au lecteur une idée suffisante de l'ontologie de M. Mamiani, il nous faudrait nous arrêter sur sa théologie presque autant que nous avons fait sur sa doctrine de l'être ede la connaissance. Nous devrions le suivre dans la *détermination* de l'idée et des attributs de Dieu et dans la défense de la personnalité divine et du théisme contre les écoles panthéistes. Mais nous devons nous borner à indiquer comment s'opère dans sa philosophie la transition de l'ontologie à la cosmologie, pour pouvoir nous arrêter davantage sur cette dernière partie de sa doctrine, parce qu'elle est à nos yeux la plus intéressante et la plus neuve.

M. Mamiani regarde la création comme nécessaire, et déduit cette nécessité de la nature de Dieu et de sa perfection. Dieu est absolument bon, comme il est infiniment puissant, car nous devons placer en lui la cause éminente de toutes les réalités finies, et surtout des déterminations

morales, qui sont les plus élevées. Mais la bonté est inconcevable sans la communication de l'amour, sans la production du bien dans un autre être; il s'ensuit que la création est une exigence de la bonté, comme la bonté est une suite de la perfection de Dieu.

Si nous saisissons clairement la suite des idées professées par l'auteur des Confessions sur ce point, voici comment elles s'ordonneraient et se détermineraient. Il ne s'agit pas de trouver *a priori* l'existence du monde; cette existence est un fait, c'est la totalité des faits donnée par la perception ou liée avec elle. Mais il s'agit de partir de l'idéal ou de l'Etre absolu pour trouver dans la contemplation des attributs divins la raison de la production du monde qu'on connaît déjà. Or, parmi les idées se trouve l'idée du bien et l'idée du bien possible, et il est conforme à l'être, qui est le bien absolu, de le vouloir. Mais le bien possible est le bien limité, car le bien infini ou l'absolu est en acte et par lui-même.

La création est donc une suite de la nécessité divine de la communication du bien; et c'est cette communication que nous appelons la bonté.

Ainsi le concept de Dieu sous le rapport du bien implique nécessairement l'idée de la création. Voilà le seul point sur lequel M. Mamiani s'écarte de l'opinion généralement admise par les philosophes chrétiens sur la liberté de la création. Sur tout le reste il est d'accord avec eux. Car la création est *ex nihilo* et sans matière préexistante pour lui comme pour eux; c'est une production des substances finies, c'est une activité vraiment infinie qui contient la virtualité indéfinie de tous les êtres. Ces êtres sont une pluralité sans limites fixes et en mouvement continuel; leur nature est essentiellement individuelle; c'est l'unité substantielle, telle que Leibnitz l'a imaginée par ses monades, sans l'isolement systématique et l'harmonie préétablie qu'il y a ajoutés.

L'acte créateur pose et contient tous les êtres sans se confondre avec eux, car il pose et contient aussi leurs conditions originaires, qui sont l'espace et le temps, et qu'il ne faut pas confondre avec l'immensité et l'éternité, conditions infinies des réalités indéfinies du temps et de l'espace. (V. pages 480 à 521.)

Sur tous ces points, le philosophe italien ne fait que sys-

tématiser, suivant l'ordre qui lui paraît le meilleur et avec les procédés qu'il juge les plus solides, les idées et les théories ordinaires du théisme touchant le rapport fondamental de Dieu et du monde. Nous n'avons à signaler sur ces matières aucune conception essentielle qui lui appartienne en propre et qu'on ne trouve déjà, soit dans les philosophes italiens ses prédécesseurs, soit dans ceux des autres pays et des autres âges qui s'efforcent de démontrer et de défendre la personnalité divine et la création contre les émanatistes et les panthéistes. Même sa manière de voir sur le fondement divin de la création et son rapport à la nature de la bonté n'est en définitive qu'un développement des vues de Platon (dans le Timée) et des platoniciens sur le même sujet, et notamment de Ficin, qui a recours aussi à un argument analogue. (Ficin, Théologie platonicienne, ou de l'Immortalité des âmes, livre II, chap. XII.)

CHAPITRE III.

SOMMAIRE. — Cosmologie, sa méthode, son rapport à la Théodicée. — Puissance et sagesse divines. — La communication du bien est la raison et le but de la création. — Les conditions de cette communication établissent l'ordre de l'univers et la marche des êtres. — Le fini, analyse de sa nature et de ses caractères. — Activité et limitation. — Rapport du fini avec la multiplicité et la diversité. — Conséquences qui en dérivent pour son activité. — Son opposition à l'infini. — Nécessité du concours des finis pour leur développement. — Les sujets substantiels et la Monadologie de Leibnitz. — Modification des idées du philosophe allemand touchant l'effort permanent des monades et leur isolement. — Principes de l'identité et du changement des êtres finis. — Du semblable et du divers dans la création. — Importance du divers et ses rapports avec le possible et le compossible. — Comment il faut se représenter la variété et l'unité du monde. — Questions du mal et de l'optimisme. — Le mal métaphysique n'est pas entièrement négatif.

Tel est le passage de l'Ontologie à la Cosmologie suivant le philosophe dont nous nous occupons. Qu'entend-il par Cosmologie? Ce n'est pas selon lui la science de la Nature seule, mais l'étude de l'ensemble des êtres finis, et par conséquent elle embrasse les sphères de la nature, de la vie, de l'âme et de l'histoire; elle est une systématisation de toutes les parties de l'univers connu. Sa manière de voir à ce sujet est conforme à la distinction établie par lui dès le commencement de son ouvrage entre le fini et l'infini, comme entre la perception et l'idée.

La position du problème cosmologique est déjà comprise dans l'Ontologie et la Théologie naturelle ; ce sont ces sciences qui en fournissent les termes. Car si Dieu est le bien infini, et si la bonté qui en dérive et que nous lui attribuons n'est possible que par la communication du bien, il s'ensuit qu'il crée, non-seulement pour déployer sa bonté, mais aussi pour la déployer avec la plus grande extension possible, ou, ce qui est la même chose, pour se communiquer à la créature dans la mesure la plus large qu'on puisse concevoir.

La Cosmologie établit donc *a priori* son point de départ et son but. En suivant le chemin qui conduit de l'un à l'autre, elle précise, sans doute, sa marche par l'observation des faits et les résultats des sciences positives; mais l'ordre, les idées et les principes qui la dirigent sont puisés dans l'étude, purement spéculative, de la nature de l'infini, du fini et de leur rapport. C'est donc aussi à la lumière des attributs divins qu'elle contemple le monde, de sorte qu'à ce point de vue, la Cosmologie est en même temps une Théodicée, c'est-à-dire une démonstration de la bonté et de la providence divines. Deux attributs divins servent principalement de guide à l'auteur des Confessions dans cette construction du monde, la puissance et la sagesse; l'une principe de tout ce qui est possible, l'autre siége de tout ce qui est vrai. De leur rapport à la création et à son but ou à la communication du bien, M. Mamiani déduit une triple relation entre Dieu et le monde qu'il exprime de la manière suivante :

La création part de Dieu, subsiste en Dieu et retourne à Dieu. La première est une opposition entre les deux termes ; la seconde est la présence et immanence de la puissance et de la sagesse divines dans le monde; la troisième est une union progressive du fini avec l'infini.

Ces trois rapports correspondent du reste à la division générale de la Cosmologie. Car il s'agit d'y considérer d'abord le fini en lui-même et dans les conditions de sa substantialité propre, puis son rapport à l'infini, et les déterminations, l'ordre et le progrès qui doivent s'y manifester par suite de son mouvement ascendant vers Dieu ou le Bien absolu.

Les deux principes de causalité et de finalité dominent donc toute la science du fini et la rattachent à l'Être, qui est à la fois le premier et le dernier.

Pour comprendre comment ces deux principes, qui se rencontrent et ne font qu'un dans l'infini, dominent dans la production et la marche universelle des êtres, il faut considérer la nature du bien. En Dieu il est la béatitude et il s'identifie avec l'activité parfaite de son être (p. 31, vol. II). Dans l'homme il ne peut être qu'une participation à la béatitude et un acheminement à cette participation, ou encore une condition connexe de ce but suprême. Tout ce qui est dans la béatitude ou ce qui est condition de la béatitude sera donc regardé comme une partie ou un instrument du bien.

L'activité en sera la forme la plus élémentaire; mais l'activité suppose l'être. Or, comment faut-il se représenter l'être fini? Évidemment comme partie d'une multiplicité, par cela même qu'il est fini. Le monde est une multitude, un composé : le composé suppose le simple; il y a donc des activités simples ou des activités qui ne font qu'un avec l'être auquel elles appartiennent, qui sont les sujets de l'activité et les substances en acte. M. Mamiani, comme Rosmini et Gioberti, continue et réunit ici les enseignements des scolastiques et de Leibnitz sur la nature du sujet substantiel; car tantôt il l'appelle *acte premier* avec les uns, et tantôt il le nomme force et monade avec l'autre. On peut même regarder les deux premiers livres de sa Cosmologie comme un effort soutenu et varié pour appliquer, en la corrigeant et en l'étendant, la monadologie de Leibnitz aux principes de la philosophie de la nature.

La première modification qu'il y introduit est la suppression de l'effort comme élément essentiel de la force. L'effort n'est pas habituel à la force, selon l'auteur des Confessions, car il suppose la résistance. Considérée en elle-même et indépendamment de ses rapports extérieurs, la force agit sans effort et elle est actuelle, ou elle n'agit pas et elle est simplement virtuelle. Car l'activité de l'être fini est tantôt en puissance et tantôt en acte et ne fait pas nécessairement équation avec la causalité. En Dieu seulement l'acte et la puissance s'identifient et la causalité est permanente et absolue.

Deux autres points sur lesquels M. Mamiani se sépare de Leibnitz sont les rapports des monades entre elles et leur relation à l'espace. Le philosophe italien admet, sur la foi de l'expérience interne et de la perception extérieure, que les

sujets substantiels sont en communication les uns avec les autres, et qu'impénétrables et simples dans leur essence, ils se pénètrent et se joiguent cependant par leur actes. Il accorde à Leibnitz que leur composition et leur agrégation produisent les corps, et partant les phénomènes et l'étendue concrète; mais il n'admet pas que l'espace ne soit que l'ordre des coexistants, tandis qu'à son avis, c'est le sujet réel de toute étendue et de toute multiplicité phénoménale; c'est la virtualité une et indivisible de l'étendue divisible et indéfinie (1).

Mais ce qui attire surtout l'attention de M. Mamiani au commencement de sa Cosmologie, c'est la nature du fini et le rapport de son essence à la puissance et à la sagesse divines, indépendamment de son développement et de son progrès vers le bien.

Il faut, suivant lui, considérer, avant tout, deux choses dans le fini, la limitation et l'activité, pour fixer les caractères de son essence. A cause de sa limitation, l'être fini est l'opposé de l'infini. L'infini est un, identique, universel; le fini est multiple, divers ou hétérogène, particulier et discordant. Car ce n'est pas en tant qu'il est limité, c'est-à-dire en tant qu'il est lui-même, que l'être fini peut produire l'harmonie et l'unité; et du reste les forces universelles et d'une substantialité unique, qu'on a souvent imaginées dans la nature, ne sont pas vraiment des êtres numériquement uns, mais des produits d'un concours et d'un ordre qui s'ajoutent aux choses finies sous l'influence de l'infini. La nature est multitude, et elle ne s'unifie que sous l'action de ce principe suprême.

La création est donc une séparation du fini d'avec l'infini, en tant du moins que l'un est le contraire de l'autre, et, par cela même, elle est la production de la multitude et de la diversité. Mais l'être fini, qui est l'objet de la création, est aussi actif. Étudions-le avec M. Mamiani sous ce point de vue.

L'activité des êtres finis est première ou seconde. L'activité première s'identifie avec leur substantialité. L'activité secondaire, ou dérivée, est une suite de la première; elle

(1) Voyez la préface de M. Mamiani au Dialogue de Schelling, intitulé : *Jordano Bruno*, traduit par Mme Florenzi, Florence 1859, p. CXI et page 40 du vol. II des *Confessions*.

est en puissance dans la première et ne peut se manifester sans elle. C'est pourquoi, l'être fini ne se développe qu'à la condition que l'énergie qui constitue sa substance se répète à tout instant d'une manière identique. Cette même énergie est limitée dans un genre et une espèce selon certaines déterminations de qualité et de quantité. De tout cela résultent les conditions de l'activité des choses finies. Voici les plus importantes : étant constituée par l'acte créateur, elle est toujours mêlée de passivité et circonscrite : elle passe de la puissance à l'acte ou à la manifestation ; pour opérer ce passage, elle a besoin d'une excitation étrangère, et elle obéit à la tendance ou appétition intérieure de son achèvement ; son efficacité ne dépasse pas les modes de son être, c'est une émanation et rien de plus ; son mouvement est graduel et se rapproche peu à peu de la réalisation de son type ou de son idée. (Vol. II, p. 68, 69.)

Ces conditions renferment les deux principes les plus importants de la Cosmologie, c'est-à-dire le principe du changement des êtres finis et celui de la constance des lois naturelles. La constance des lois naturelles est une suite nécessaire de la constitution essentielle des êtres et de la répétition identique de leur activité fondamentale ou première. Car il y a là une détermination de leurs éléments intégraux qui ne peut changer. Le changement ou le mouvement des êtres finis est une conséquence de cette même activité, car en se répétant elle s'ajoute à elle-même. Elle se modifie donc d'une manière à la fois identique et diverse, suivant qu'on regarde l'unité de son essence ou la multiplicité successive de son existence. (Vol. II, p. 81.)

Nous n'avons cependant pas là une raison suffisante du changement, car le changement dépend surtout des modes et des actes particuliers et accidentels des êtres ; et c'est pour cela que l'excitation étrangère est nécessaire. Si les forces finies en étaient réduites à leurs ressources intérieures, elles obéiraient toujours à l'inertie inséparable de leur limitation ; mais leur coexistence et le commerce qui s'établit entre elles par la communication de leurs actes les transforment en agents de leur développement réciproque. Leur concours donne lieu d'abord à l'*occasionalité* et à l'*excitabilité*, et ensuite à la *coopération*, à la *participation* et à la *coordination*. La communication se produit entre les *sem-*

blables, la participation entre les *divers*, la coordination entre les semblables et les divers. De tous ces termes et de leurs rapports intermédiaires il résulte un ensemble de moyens hiérarchiques ou un système. (*Ibidem*, p. 50-51.)

Mais avant de voir comment le système de la nature se constitue, arrêtons-nous un instant avec l'auteur des Confessions sur l'essence des êtres finis pour mieux connaître les éléments dont elle se compose, et les immenses lacunes qui y existent sans le concours de l'intelligence divine.

M. Mamiani ne voit pas de bornes à la diversité des êtres finis, parce qu'il n'en voit pas non plus à leur possibilité ni à leur multiplicité. Diversité, multiplicité, possibilité sont, suivant lui, termes dépendants et également solidaires de l'indéfini dans la production des choses. Le premier de ces termes est la possibilité indéfinie, qui a elle-même son point de départ dans la puissance infinie. Car, selon lui, toutes les fois que l'indéfini paraît, l'infini se trouve nécessairement au-dessous comme sa base.

Néanmoins la diversité est toujours le caractère qui *distingue* le plus les êtres finis, et il n'y a pas de raison pour la limiter, comme il n'y en a pas pour borner la possibilité ; car le possible est le pensable ; or, on ne peut pas plus limiter l'un que l'autre et tous deux ensemble constituent le faisable (*fattibile*). On ne peut faire que ce qui est possible au double point de vue de l'être et de la vérité, qui dans le sein de Dieu ne font qu'un.

Il suit de là que la possibilité et partant la diversité trouvent dans les éléments qui les composent, c'est-à-dire dans la vérité, dans l'être et dans leurs rapports, leur propre fondement et leur règle. Car non-seulement un possible ne mérite ce nom qu'à la condition d'être pensable et de ne pas impliquer contradiction, mais aussi à la condition de pouvoir coexister avec les autres.

Malgré cela, la diversité des possibles est sans bornes, quoique nous ne connaissions d'une manière positive qu'un petit nombre d'éléments et qu'une quantité limitée de formes organiques; la diversité qui sépare les espèces au sein des genres et la variété qui distingue les individus dans le sein des espèces, n'empêchent pas cependant que les prétendus indiscernables ne soient possibles; car lors même que la qualité intérieure de plusieurs individus ne

différerait en rien, leur séparation numérique suffirait pour les distinguer et rendre leur existence possible aux yeux de la raison.

Il ne faut donc pas dire avec Leibnitz que les individus parfaitement semblables sont identiques et qu'à cause de cette identité, ils sont impossibles. Car rien n'empêche d'admettre la possibilité de la répétition de la même activité essentielle ou de la même substantialité. On ne doit pas craindre de violer avec cela le principe de la raison suffisante; car, soit qu'on considère l'action des êtres finis, soit qu'on ait en vue la sagesse divine, la multiplication de l'être identique a toujours sa raison d'être dans l'augmentation nécessaire de l'élément quantitatif des choses, et dans le concours des forces identiques à la formation des agrégats et des synthèses.

La philosophie a le droit d'étendre indéfiniment la possibilité et la diversité des êtres en se fondant sur leur relation à la puissance infinie de Dieu.

Il est vrai que les considérations qu'on vient de faire sur les conditions intérieures de la possibilité la restreignent à la *compossibilité*, ou compatibilité des possibles, mais cette restriction n'est qu'une détermination de sa nature. Dans le fait, et au point de vue de la raison, les compossibles sont aussi étendus que les possibles; ils sont même les vrais et les seuls possibles, car les possibles isolés ne sont que des abstractions de notre esprit.

Le possible n'est réellement qu'un compossible, puisqu'il est destiné à faire partie du monde; d'où il résulte que si l'un est susceptible d'une multiplication indéfinie, l'autre l'est également; or cette multiplication est indubitable, si l'on considère la différence qui sépare toujours l'unité inépuisable de l'idée de la répétition inadéquate de ses représentations ou de ses copies.

L'immense étendue de la diversité cosmique a donc pour base la multitude indéfinie des possibles. Elle est même si vaste, suivant M. Mamiani, qu'au lieu de se représenter le monde comme une sphère unique, il faut au contraire le comparer à un ensemble de sphères sans nombre, de grandeur égale et toutes concentriques, qui se meuvent en différentes directions et sont de la nature la plus hétérogène, sans cesser de former un tout proportionné et harmonique

(p. 174, vol. II); de sorte que la véritable idée du monde s'éloigne, autant par le raisonnement *a priori* que par le progrès des sciences expérimentales, de la manière dont les anciens se le représentaient, et elle n'est pas moins contraire aux conceptions de Leibnitz et de Hégel. Car d'un côté l'indéfini n'a pas de bornes assignables, et l'univers est indéfini, contrairement à l'avis des péripatéticiens, qui le bornaient à un certain nombre de sphères et l'enfermaient dans le premier ciel, et non moins contrairement à l'opinion des hégéliens, qui, renouvelant en partie les illusions d'Aristote et de Ptolémée, semblent vouloir replacer la terre au centre du monde, car ils imaginent qu'elle est le siége unique de l'intelligence et que le firmament, avec ses espaces immenses et ses étoiles sans nombre, est pour ainsi dire créé pour elle seule ; ils se refusent même à croire, contre les conjectures des astronomes, qu'il y ait des soleils autres que le nôtre, et qu'en dehors de notre système, les astres soient autre chose que matière inerte, où règnent exclusivement les lois *mécaniques*. (*Ibidem*, page 176.) Tout dans l'univers *doit*, *suivant* eux, préparer l'apparition et le développement de cette intelligence qui sur notre globe contient la conscience de l'absolu.

D'un autre côté, les idées de Leibnitz sur le choix que Dieu aurait fait entre une infinité de mondes possibles dépendent, selon M. Mamiani, d'une conception erronée de la sagesse divine et du rapport qui existe entre le possible, le compossible et le divers.

On a déjà vu que le divers dépend du possible, et que le possible n'est en dernière analyse que le compossible. Il est donc faux de s'imaginer qu'il y a plusieurs mondes possibles qui prétendent à l'existence ; car s'ils sont possibles, ils sont aussi compossibles, et ils ne font qu'un. Leur possibilité séparée n'est qu'une abstraction arbitraire, et leur possibilité, sans convenance et nécessité, de passer à l'acte est une chose contradictoire ; car ce qui ne peut passer à l'acte n'est pas possible. D'où il suit qu'il n'y a qu'une seule idée du monde et qu'un monde unique dans la pensée de Dieu comme dans la réalité ; seulement, comme il est de sa nature d'être indéfini et d'embrasser une diversité sans fin, il faut se le représenter en voie de continuelle génération dans le temps et dans l'espace ; le temps lui-même et l'espace, conditions

supérieures des phénomènes, sont des virtualités qui se réalisent sans cesse, et avec eux s'étendent et se multiplient les substances matérielles et spirituelles.

Quand on représente à l'auteur de cette opinion qu'elle détruit la permanence immuable de la quantité de la matière et la constance de ses lois, deux principes dont la science a besoin et qn'elle suppose toujours dans ses observations et ses raisonnemens, M. Mamiani distingue l'ordre des phénomènes et des substances auquel nous appartenons de tous les autres sans nombre qui doivent se réaliser sans cesse. De sorte que la création est, selon lui, incessante en ce sens que le nouveau et le divers y apparaissent toujours ; ajoutons qu'elle n'est pas moins continue dans le sens cartésien, car l'acte substantiel des créatures se répète et ne se continue qu'en se répétant. Sur ce point, l'auteur des Confessions ne s'est pas expliqué, mais il nous semble difficile qu'il puisse échapper à la nécessité d'admettre avec Descartes que Dieu crée derechef, à chaque instant, les êtres finis, ce qui ferait tomber Dieu dans le temps et réduirait les créatures à une existence défectible et sans vraie substantialité. L'auteur des Confessions est ici en désaccord avec Gioberti et Rosmini, qui admettent dans l'être créé un élément permanent comme principe de la succession de ses actes et de la durée de son développement.

Tels sont les pensées les plus saillantes et les raisonne*mens les* plus importants de M. Mamiani sur l'Optimisme. *Ce phil*osophe est, dans la question de l'Optimisme, pour Platon contre Leibnitz, car il ne croit qu'à une seule idée du monde et à un seul monde ; mais son mérite consiste principalement, à ce qu'il nous semble, dans la méthode employée pour bannir l'hypothèse d'un choix du meilleur, pour établir l'unité du monde et la concilier avec la réalisation indéfinie des possibles. Cette méthode est une analyse des rapports qui unissent entre eux le fini, le multiple, le divers, le possible et le compossible. C'est un procédé direct, un examen des termes essentiels de la question, au lieu d'être, comme chez Leibnitz, un raisonnement fondé sur les rapports consécutifs de la puissance, de la sagesse et de la bonté divines.

M. Mamiani cherche aussi, dans ses spéculations sur le monde, à mettre en harmonie la philosophie de la nature

avec les progrès des sciences positives, et il travaille à ce but par ses vues sur la diversité du fini. Car tandis que ces sciences, à mesure qu'elles avancent dans le champ illimité du réel, nous montrent la diversité partout concomitante avec l'ordre et l'harmonie, les systèmes nous en détournent trop souvent et nous habituent à une idée étroite, monotone et compassée de l'univers.

L'immense diversité et l'écoulement perpétuel du fini ont cependant pour contre-poids une harmonie, un ordre et une finalité qui en forment une totalité organique; c'est même cette totalité organique qui est la seule unité concevable dans la réalité indéfinie et toujours mobile de l'univers; mais outre qu'elle n'apparaît pas dans les limites posées à notre perception, elle n'est pensable pour nous que d'une manière indéterminée, et elle n'est intelligible que dans son rapport à l'unité divine et à l'idée absolue (p. 175, *ibidem*). Même malgré ce rapport, l'auteur des Confessions pense *que la* ressemblance entre Dieu et le monde est toujours *très-limitée*, et que ceux qui, suivant les idées du cardinal *Cusa*, regardent le monde comme un Dieu en raccourci (*Deus contractus*), oublient quel abîme les conditions ineffaçables du fini laissent subsister entre lui et l'infini. Il ne faut surtout jamais perdre de vue quelle incompatibilité il y a entre le corporel et le divin, le mouvement et la perfection (page 202).

Aux questions de l'optimisme et de la création se rattachent celles de l'existence du mal et de son rapport à la providence divine ; et ici encore M. Mamiani se trouve tantôt aux prises, tantôt d'accord avec Leibnitz.

Il admet avec l'auteur des Essais de théodicée que le mal métaphysique est inhérent à la création du fini et inséparable de son essence; il lui conteste qu'il se réduise à une simple négation, et il y voit un élément positif. Mais il le concilie avec la bonté divine en se fondant sur sa diminution successive et sur le progrès illimité de la création vers le Bien. Le mal métaphysique est quelque chose de positif, puisque la limitation originaire des êtres dont il provient est le principe de la *multiplicité*, de la *diversité*, de la *discorde* et du *désordre*, de la *passivité* et de l'*inertie*. La multiplicité n'est pas seulement l'absence de l'unité, mais quelque chose qui lui est opposé; c'est la pluralité sans agrégat,

ou le composé qui tend à la dissolution. De même la discorde et le désordre ne sont pas seulement une absence d'union, d'ordre et d'amitié, mais une mutabilité aveugle, irrationnelle et une sorte de mêlée.

La diversité, outre qu'elle n'est pas l'unité, lui est aussi opposée; car tandis que, dans la multiplication du semblable, on découvre toujours une trace de l'un, cette ressemblance éloignée disparaît dans le divers. Enfin l'inertie et la passivité ne sont pas seulement la privation de la force et de l'activité, mais elles introduisent dans l'être auquel elles appartiennent la dépendance et la coercition extérieures. « Car si l'être « fini, en revêtant certaines qualités déterminées, est privé, « par cela même, de toutes celles qui n'y sont pas comprises, il « faut nécessairement que, pour développer son être, il sorte « sans cesse de lui-même, ce qui le constitue dans une « dépendance de toutes choses. Et comme les épreuves, qui « diffèrent de la sienne par leur hétérogénéité, sont beau- « coup plus nombreuses que celles qui lui ressemblent par « leur homogénéité, il lui faudra déployer beaucoup d'efforts « inutiles ou insuffisants, et subir un grand nombre de mo- « difications nuisibles et oppressives. Or, cette dépendance « perpétuelle où il est à l'égard du monde extérieur, cette « efficacité insuffisante d'un grand nombre de ses actes, et « cette nécessité, qui pèse sur lui, de supporter une quan- « tité d'actions contraires à son être, ne se réduit pas, on le « voit, à une pure négation ni à une simple limitation, « mais contient un élément positif qui se répète à chaque « instant.

« Que si l'on se met à imaginer un être pourvu de sens et « de raison, aussitôt il faut penser à son désir perpétuel de « tout ce qui lui manque, et à une égale aversion pour tout ce « qui ne lui est pas homogène. Or, le désir et l'aversion ne « sont pas choses purement négatives.

« Il est aussi manifeste que les qualités du fini ne peuvent « se dilater infiniment, et cette limitation est ce qu'on « appelle leur *quantum*, ou leur *quantité*. Il s'ensuit donc « que dans le fini et dans chacun de ses actes, modes, dispo- « sitions et relations, entre nécessairement le degré avec le « *plus et le moins*, ou l'élément *quantitatif*, si l'on aime mieux « l'appeler ainsi, soit qu'il se rencontre dans la quantité « discrète ou continue d'extension ou d'intensité. Or, quoique

« la quantité provienne de la limitation, elle est quelque « chose de plus que la simple négation, et participe au *réel* « et au positif. De là aussi une certaine espèce de mal véri- « table.

« Car, la quantité requérant aussi, pour les besoin de « l'existence, une certaine homogénéité non moins que la « qualité et le mode et l'action de l'être, il en résulte la « nécessité universelle de la proportion, et là où elle manque, « surgit immédiatement le mal positif. Car il est clair que « si la proportion vient à manquer entre l'action et la passion, « le désordre et la destruction s'emparent des choses maté- « rielles, et la douleur s'engendre dans les êtres animés. De « là aussi la laideur substituée à la beauté, et l'action morale « sortant de sa mesure et s'écartant du bien ; il n'y a pas « jusqu'aux erreurs de l'esprit qui ne puissent aussi aisé- « ment se ramener à des pensées sans proportion et sans « mesure, c'est-à-dire à des actes irréguliers par excès ou « par défaut.

« En poursuivant ainsi, on s'aperçoit que de la condition « des êtres finis procède indirectement un élément effectif « très-différent de la simple négation et du néant.

« Le mal positif n'est donc pas seulement compris parmi « les possibles appelés à l'existence, mais il a sa raison « d'être dans l'essence du fini, essence qui n'est pas seule- « ment une privation, mais une réunion de conditions con- « traires à l'essence de l'infini ou du bien.

« Cette déduction *a priori* est de la plus grande impor- « tance pour expliquer avec une rigueur scientifique l'*exis-* « *tence* du mal positif dans la création, et elle doit *servir* « à la construction de la Cosmologie rationnelle, ainsi qu'à « la Théodicée. » (V. pages 107 à 110 du t. II.)

Voilà comment M. Mamiani modifie et développe les idées de Leibnitz touchant le mal métaphysique. On vient de voir aussi comment il rattache à l'essence de ce mal primitif le mal moral et le mal physique et comment il les déduit tous les trois des caractères essentiels du fini. Nous regrettons de ne pouvoir extraire du volumineux ouvrage qui nous occupe d'autres analyses non moins fines et souvent profondes ; elles prouveraient complétement ce qui ressort déjà de celle ci, c'est-à-dire que la haute poésie à laquelle M. Mamiani s'est consacré, dans sa jeunesse, peut s'allier admirable-

ment aux procédés les plus positifs de la spéculation philosophique à laquelle il a appliqué plus particulièrement ses forces dans l'âge mûr et dans la vieillesse.

Mais nous sommes encore éloignés du terme de notre travail, et nous devons nous hâter.

Il s'agit maintenant de savoir comment M. Mamiani répond à cette éternelle objection contre la bonté divine qu'on tire de l'existence du mal; d'autant plus que la difficulté de cette réponse semble croître avec son opition sur la nature positive du mal métaphysique. Voici comment raisonne à ce sujet l'auteur des Confessions. Le mal métaphysique est inévitable du moment qu'on admet la nécessité de la création, car il est inséparable du fini et inhérent à la nature des choses.

On ne peut donc pas chercher pourquoi Dieu ne comble pas immédiatement le fini de tout le bien dont il est susceptible.

En d'autres termes, on peut observer que le bien, dont le mal est l'accompagnement nécessaire dans l'être fini, est capable d'un développement qui ne se réalise pas immédiatement et complétement. Ici encore c'est à l'analyse du fini et de son rapport à l'infini qu'il faut avoir recours pour trouver une solution satisfaisante.

D'abord le fini est de telle nature qu'il ne peut jamais égaler son idéal. La possibilité du fini, ou le divin qui lui correspond, demeurera toujours infiniment supérieure à ses limites ; par conséquent on ne peut fixer de bornes au perfectionnement du fini. En second lieu, le bien consistant surtout dans l'activité, le fini doit se l'approprier en agissant, et son action ne pouvant être sans rapport à la quantité , elle est nécessairement susceptible , comme toute quantité , d'augmentation , de diminution et de degrés. Elle est donc graduelle comme tout développement. En troisième lieu , la toute-puissance exige que tous les possibles se réalisent ; or leur nombre est indéfini, et il n'est pas limité au choix des meilleurs, comme le prétend Leibnitz. Enfin Dieu concorde sa puissance avec sa bonté , et l'être , quelque limité qu'on le suppose, est toujours préférable au néant. En outre, Dieu approprie toutes les existences à la fin dernière et au bien absolu, soit comme moyens et préparations , soit comme êtres qui doivent y participer.

Il ne faut donc pas s'étonner des lenteurs et des tâtonnements qui apparaissent parfois dans le travail de la nature: ce sont là des effets qui résultent des conditions du fini; le fini doit élaborer et coordonner à son existence une longue série de moyens et d'appareils pour parvenir à la participation du divin.

Voyons plutôt comment cette élaboration et cette coordination sont dues au concours d'*un art infini des combinaisons;* voyons comment cet art, opérant sur les choses finies, en forme un système d'instruments et d'organes appropriés à la participation et à l'accomplissement du bien. Et d'abord, établissons la différence qui existe entre le monde pris isolément et le monde considéré dans son rapport de finalité avec Dieu.

Les êtres finis étant composés de bien et de mal, leur ensemble, ou le monde, pourrait avoir sa fin en lui-même; mais alors le développement du bien y serait limité. *Il n'y* a que le rapport du fini à l'infini, sous la condition *de la* finalité, qui puisse faire admettre dans la création l'*existence* d'un développement indéfini du bien.

Le monde est, par lui-même, une multiplicité; cette multiplicité s'allie à la diversité, à la passivité, à l'inertie, à la discorde et au désordre.

Il est vrai qu'à côté du mal et de ses différentes formes métaphysiques, il y a dans l'être fini le bien avec l'activité et ses modes très-variés.

Il est vrai que les êtres contingents renferment trois genres principaux de causes: les *productrices*, les *provocatrices*, les *occasionnelles*, et que ces causes peuvent développer le bien et limiter le mal; mais, pour que ce développement et cette limitation croissent indéfiniment, il faut un rapport de finalité entre le fini et l'infini; il faut que le fini qui renferme, par sa nature et sa production originaire, une sorte d'opposition à l'infini, revienne à son principe et partant à l'unité, qui est la même chose que l'activité parfaite ou le bien absolu, ou la béatitude. Le monde ne peut pas sans doute se transformer en cette nature supérieure, mais il peut l'imiter par l'harmonie, en approcher par ses synthèses et par la destination des êtres sensibles et intelligents. Il peut vaincre peu à peu son inertie, dompter les obstacles qui s'opposent au bien, accomplir son perfectionnement, à la

condition que ses forces soient prédisposées à ce but par un dessein, et qu'il y ait dans l'univers un ordre de réalités qui se rencontrent, pour ainsi dire, avec l'infini et participent à son activité, par la vie rationnelle, morale et sensible, imitation à la fois et produit du souverain bien. De cette manière, le monde imitera l'unité et tendra à sa réalisation dans les limites du possible, c'est-à-dire sous la condition du fini et de l'indéfini. Mais la raison de cette tendance et de cette imitation consiste dans le double rapport d'origine et de fin qu'aux deux bouts de la chaîne des existences, l'univers soutient avec l'infini. Car en considérant le bien et le mal, l'ordre et le désordre dont les êtres finis sont susceptibles par eux-mêmes, les limitations et les développements qui résultent de leurs éléments opposés, on ne parvient pas à franchir les bornes des faits et de la contingence; on voit que le bien peut quelquefois sortir du mal, dominer sur le mal; mais cette vue est bornée par l'observation et l'induction.

De même on comprend que, sous l'action des causes provocatrices et occasionnelles, l'activité finie puisse souvent se développer conformément au mieux, que les synthèses, les hiérarchies, les systèmes se forment et s'enchaînent jusqu'à un certain point. Mais on ne peut rien affirmer à ce sujet de nécessaire et d'universel sans le déduire, *a priori*, d'un rapport primordial et final entre Dieu et le monde.

Voici comment M. Mamiani exprime ce rapport : 1° la causalité divine crée et détermine tout; 2° l'intelligence divine préordonne tout; 3° la nature naturée fait tout; 4° la participation de l'infini achève tout.

L'art divin combinatoire ou des combinaisons, auquel l'auteur a recours pour expliquer l'existence d'un ordre cosmique approprié à l'accomplissement du but de l'Univers, appartient, comme il est aisé de le voir, à la seconde de ces formules.

Sa nécessité est fondée, par M. Mamiani, sur l'immense étendue de la diversité dans les choses créées; de laquelle il résulte, selon lui, que si les êtres finis peuvent, dans une certaine mesure, arriver, par le concours ou le mélange des diversités compatibles, à former des totalités particulières, ils ne sauraient constituer, par eux-mêmes,

l'unité de l'ensemble. « Tandis que le fleuve des existences « possibles s'écoule, dit-il, sans relâche dans la réalité, « tandis que chacune se distingue et se sépare de toutes les « autres et qu'il en résulte l'amas le plus divers et bizarre « que l'imagination la plus féconde puisse se figurer, une « intelligence invisible et extérieure, sans altérer leur es- « sence, ordonne leurs combinaisons et les fait passer d'un « état étrange, confus, irrégulier, et impuissant, à l'accom- « plissement de leur fin, qui n'est autre chose que la com- « munication la plus grande possible du bien au plus grand « nombre possible de créatures. » (Vol. II, p. 143.)

L'auteur des Confessions est tellement convaincu de l'importance de la diversité dans le monde, et il en fait tellement le point de vue propre de sa Cosmologie, que nous croyons devoir insister sur ses réflexions à cet égard. « Ne « dirons-nous pas au moins, ajoute-t-il, qu'il y a dans « le monde l'unité de l'être et de ses catégories su- « prêmes ?

« Nous le dirons certainement; mais en même temps, nous « souvenant de leur extrême abstraction, de leur immense « extension et de leur peu de compréhension, nous com- « prendrons aussitôt qu'elles restreignent bien faiblement « le cercle de la diversité dans la création.

« La création est donc une multiplication et une diversité « sans limites, au dedans de laquelle rayonne une seule « unité, c'est-à-dire l'unité de fin, identique avec le bien et « avec Dieu.

« Et comme, d'un autre côté, il faut que la fin *soit* « *connue* de celui qui doit la procurer avec son *activité*, « on doit également admettre dans l'univers le rayonne- « ment d'une intelligence et d'une vérité uniques. » (Vol. II, page 217.)

M. Mamiani admet aussi que chacun des ordres de phénomènes, entre lesquels le monde se partage, suit la loi qui combine l'unité avec la variété. Ces classes, ou sphères d'existence, sont au moins sept : ***la stellaire, l'éthérée, la terrestre, la chimique, l'organique, l'animale*** et ***l'humaine***.

Si dans chacun de ces ordres on pouvait pénétrer jusqu'à la cause efficiente et à la substantialité, on parviendrait, sans doute, à atteindre la plus grande unité scientifique possible dans leurs limites respectives; mais puisque ces sphè-

res d'existence ne rentrent pas les unes dans les autres, comme les espèces dans les genres, et encore moins comme les genres dans un genre unique, et qu'on peut tout au plus les diviser suivant les deux grandes classes de la matière et de l'esprit, la seule unité à laquelle on puisse ramener leur ensemble ou l'univers est une harmonie, objet de la pensée divine et résultat providentiel de la diversité combinée des substances et des causes.

CHAPITRE IV

SOMMAIRE. — Division des êtres finis; la Nature, la Vie, l'Esprit. — Sphères de la Nature. — Stellaire, éthérée, chimique. — Méthodes de la Nature. — Unité et variété. — Cosmologies qui exagèrent l'unité. — Impossibilité d'une science absolue, et *a priori* de toute la Nature. — Première manifestation de la finalité avec la Vie. — Correspondance entre la Vie, l'Individualité et la Finalité. — Définition de la Vie; analyse de cette définition. — La vie et l'organisation. — Différence et accord entre elles. — Principes de la vie végétative et de la vie animale; monades et âmes sensitives. — Le principe de la vie rationnelle ou l'esprit. — Unité substantielle et puissance multiple de l'esprit. — Sa supériorité sur les principes antérieurs.— L'esprit de l'homme est fin en soi, et tout le reste est fin relative ou moyen par rapport à lui. — Vision de l'absolu. — La communication du bien se réalise; le but de la création est atteint.

Suivons rapidement l'auteur des Confessions dans l'application de ses principes cosmologiques aux différentes sphères de l'existence ; et d'abord fixons avec lui l'idée de la Nature, en disant que, selon son opinion, c'est un ensemble d'êtres qu'on peut regarder comme des moyens et non comme des fins, ou, en d'autres termes, qu'on ne peut considérer comme des réalisations du bien en soi. La Nature est une vaste série de médiations, et ce n'est qu'au delà de ses bornes, dans les sphères supérieures de la vie et de l'esprit, qu'apparaît la réalisation du bien. (Livre III, chap. I de la Cosmologie.)

L'auteur des Confessions distingue principalement dans la Nature l'ordre stellaire, l'éthéré avec la lumière, la chaleur et l'électricité, et l'ordre des composés chimiques. Dans chacun d'eux il cherche par déduction ou par induction, en raisonnant d'après les principes philosophiques ou d'après les données des sciences physiques et naturelles, comment s'opèrent la *réunion* et la *coopération* des *homogènes* et la *synthèse* des êtres *mixtes* ou *opposés* pour constituer ce qu'il appelle la *coordination* des *moyens*. Il cherche à fixer dans chacune de ces sphères le rapport de la diversité à l'unité pour y découvrir les traces de l'art divin des combinaisons, et pour arriver à ce but, il s'efforce de déterminer ce qu'il appelle les *Méthodes de la Nature*, ou les procédés généralement suivis par elle dans les élaborations préparatoires aux synthèses finales, au développement de la vie et au déploiement des forces spirituelles.

Ce qui distingue les sphères de la nature proprement *dite* de celles de la vie et de l'esprit, c'est la composition ou *l'agrégation* des êtres à laquelle les premières sont bornées, *et* la condensation des principes supérieurs et des puissances inférieures dans l'unité substantielle à laquelle les autres s'élèvent.

Ces divisions et distinctions générales étant posées, voyons comment s'opère, suivant M. Mamiani, l'extension du fini dans la sphère de la Nature.

Le fini se dilate d'abord, augmente son être et sa puissance par l'*agrégation* des éléments semblables. Cette dilatation est possible, elle est même nécessaire comme premier degré et premier acheminement aux synthèses organiques. Il y aura donc dans les éléments un principe d'attraction; mais comme il faut que le mouvement se conserve, se diversifie et se renouvelle pour que les synthèses varient et se reconstituent à leur tour, il faut aussi qu'à *l'agrégation des semblables* et *au principe d'attraction* qui s'y manifeste s'oppose et fasse équilibre la *mobilité des forces hétérogènes.* De là, la coexistence et l'opposition de la force de cohésion et des actions chimiques; car l'une agit pour maintenir et les autres opèrent pour dissoudre les agrégats.

Le même rapport se manifeste, selon M. Mamiani, entre la résistance des masses et la force expansive de l'éther.

Cette force est, selon lui, une cause universelle de mobi-

lité, un principe d'excitation et de rénovation. L'éther s'étend entre les petites masses comme il enveloppe les grandes ; il occupe les interstices et les espaces pour assurer, par son action incessante, la continuation et l'économie générale du mouvement.

Nous ne pouvons nous arrêter à montrer comment, selon l'auteur de cette Cosmologie, l'action des petites et des grandes masses sur l'éther, s'unissant à l'action de l'éther sur elles, il en résulte, d'un côté, les phénomènes de la chaleur et de la lumière, et, d'autre part, les phénomènes de l'électro-magnétisme. Nous insisterons plutôt sur son idée philosophique de la *diversité* et sur ses rapports aux sphères d'existence dont on vient de parler.

Que la variété existe abondamment dans les actions de l'éther, on n'en doutera pas, selon lui, si l'on considère ce qu'il y a de plus en plus spécial dans les découvertes des savants sur la lumière, la chaleur, l'électricité et le magnétisme, qui en sont des manifestations. Une très-grande multiplicité d'actions et d'effets se produit dans cette sphère de l'existence sous l'analogie et l'unité d'un certain nombre de lois semblables ou identiques.

La variété du monde chimique se déduit de la minéralogie et de la chimie proprement dite. Une variété inépuisable ne se remarque pas moins dans la cohésion et dans les phénomènes qui contribuent à l'agrégation des molécules et des masses. « Sans parler des phénomènes d'affinité et d'adhésion qui sont comme les degrés *minimum* et *maximum* de la conjonction des molécules, le nombre des espèces de cohésion qui peut les unir n'est pas moins grand que celui des choses entre lesquelles se partagent les corps. De là la dureté, la friabilité, la ductilité etc. ; enfin chacun d'eux a une manière propre de se rompre et un poids spécifique particulier. » (Page 282.) Ce n'est pas seulement la variété, c'est-à-dire la différence dans la similitude, mais la diversité, c'est-à-dire une distinction de genre, que M. Mamiani croit trouver répandue avec profusion entre les astres et les systèmes solaires. Seulement chacun de ces systèmes n'est qu'un vaste réservoir de substances chimiques, et leur diversité n'est qu'une résultante de leurs éléments. Car malgré notre impuissance à nous représenter des espèces d'existences et d'actions matérielles différentes de celles qui sont

soumises à notre perception, nous recevons toutefois de l'expérience quelque indice de la diversité des mondes; telles sont en effet leurs différences de couleur, de lumière, de phosphorescense, de taches, de scintillation, d'aspect et de figure, de rareté et de densité.

Mais cette diversité, que la Cosmologie déclare *a priori* indéfinie, n'empêche pas une communication d'influences de système à système, de constellation à constellation, comme d'une étoile à l'autre, et des planètes entre elles et à leur centre commun. Car la nature veut aussi bien la *participation des choses les plus diverses* que la *diversification* la plus grande des existences pour la meilleure *coordination possible des moyens* et la *réalisation indéfinie du bien.* (Page 287.)

C'est de cette double opération et du double rapport qui en résulte qu'il faut déduire, suivant M. Mamiani, la véritable idée de la marche de la Nature. On a toujours tort, suivant lui, de se la représenter, ou plus simple et plus régulière que ne le comporte l'immense diversité des possibles, ou de se la figurer moins ordonnée et synthétique que ne l'exigent l'unité de sa fin préparée par *la réunion du semblable*, *la participation du divers* et *la coopération du semblable et du divers.*

Ceux qui ne voient dans la Nature qu'unité et simplicité, contiune M. Mamiani, ne tiennent pas un eompte suffisant de la place immense qu'y occupent les oppositions et les antagonismes. Les intervalles, les sauts, les hiatus s'y montrent à côté de la gradation et de la continuité; les changements brusques, les mouvements violents, les cataclysmes y ont laissé des traces profondes; les fossiles et les éclats des astres témoignent des révolutions qui ont eu lieu dans la nature à l'apparition des principes nouveaux, ou dans le passage d'une forme à une autre.

Il est très-vrai, dit encore M. Mamiani, que la nature économise généralement la matière, le temps et l'espace, mais il n'est pas moins certain qu'elle prodigue quelquefois les êtres pour arriver à ses fins, comme cela arrive dans la propagation des végétaux. Tantôt elle emploie un seul organe à des fonctions différentes, comme dans l'organisation des espèces inférieures; tantôt, au contraire, elle multiplie les instruments et les approprie avec délicatesse aux besoins de la vie, comme dans les êtres les plus élevés.

Ainsi on a abusé, suivant l'auteur des Confessions, et l'on abuse encore du principe dit de la moindre action. Ce principe qu'Euler a formulé en disant que *parmi toutes les courbes qu'un corps peut décrire en allant d'un point à un autre, sous l'action d'une force centrale, il choisit toujours celle dans laquelle l'intégrale du produit de sa masse par sa vitesse et par l'élément de la courbe est un minimum*, dérive, ainsi que Lagrange l'a démontré, et Laplace l'a confirmé, des lois primordiales du mouvement. Il pourrait même être ramené au principe plus abstrait de la proportionnalité entre les effets et les causes, et il dépend en somme de la nécessité inhérente à la constitution essentielle des êtres dans la sphère du monde mécanique, où la complication est minime et la simplicité la plus grande possible.

Mais la nature est dans son ensemble infiniment plus variée, plus originale et plus vaste que les formules des systèmes, les hypothèses des savants et l'imagination des philosophes. En laissant même de côté les Cosmologies des anciens, celles du moyen âge et des temps modernes jusqu'à Galilée, les théories générales de la nature qui se sont produites depuis ne s'accordent pas avec l'immense diversité des choses et la multiplication indéfinie des possibles. Elles tendent à nous représenter le monde et l'économie des êtres sous le faux jour d'une unité arbitraire. Tantôt on y étend l'organisation et la finalité au delà de ses limites, tantôt on prétend y réduire toutes choses au jeu des oppositions et des conciliations, ou à la loi unique de l'idée qui produit les contraires et leur synthèse en trois moments qui se répètent avec une monotonie, une invraisemblance ou une contradiction manifeste. Les Cosmologies dans lesquelles se montre davantage cette sorte d'exagération sont d'origine allemande ; filles du panthéisme, elles sont conformes à la confusion du fini et de l'infini et prétendent transformer en loi du monde la vie même de l'absolu, comme celle de Hégel, ou trouver une exacte correspondance entre les lois de la nature et de l'esprit, comme celle de Schelling.

Nous regrettons de ne pouvoir rapporter ici les réflexions de l'auteur des Confessions sur les défauts qu'il faut éviter, les objets qu'on doit se proposer dans une Cosmologie conforme aux progrès des sciences et aux exigences de cette partie trop délaissée et encore imparfaite du Théisme. Nous

ne pouvons non plus résumer sa polémique avec Hégel, sous forme de dialogue entre un ange et le philosophe allemand, scène ingénieuse, dans laquelle M. Mamiani, se souvenant d'avoir été poëte, a relevé par les charmes de l'imagination et de l'esprit une discussion dont le but est de prouver qu'il est impossible de pousser l'unité de la science au point de tirer, par déduction, toute la matière de la Cosmologie des principes rationnels de l'Ontologie, sans avoir recours à l'expérience, et que notamment il est impossible de passer, *a priori*, de l'idée à son extériorité, ou à l'existence du monde, sans supposer la connaissance de l'espace et de l'étendue, et non moins, de trouver un rapport de génération possible entre l'idée et le mouvement, ou entre l'esprit et la matière. M. Mamiani ne croit pas à la possibilité d'une science absolue, et il fonde cette conviction sur la simplicité irréductible des idées fondamentales et primitives dont le nombre s'élève, selon lui, à sept et qui sont les idées d'être en soi, de vérité, de bien, de beauté, de liberté, de réalité sensible ou de fait, des perfections divines qui sont l'objet de la foi. (Voyez *Saggi di filosofia civile*, volume II, Gênes, 1855.)

Forcés de choisir dans le nombre des idées et des vues théoriques qui remplissent l'ouvrage des Confessions, nous nous arrêterons un instant sur la manière dont son auteur décrit la genèse de la création.

« Répétons, dit-il, qu'au commencement des temps s'é-
« chappa, pour ainsi dire, de sa source le torrent de la
« matière, et que, par une loi préétablie de la création, il
« s'y mêla de toutes les manières possibles le semblable au
« divers.

« Du semblable sortit le général, du divers le particulier
« ..... Les sujets substantiels étant essentiellement divers,
« il ne peut y avoir qu'une identité partielle et accidentelle
« entre leurs modes, actes et phénomènes. C'est pourquoi
« la matière tout entière reçut une essence commune et fon-
« damentale se diversifiant à l'infini dans tout le reste. Cette
« variété embrassa la qualité, la forme plastique, le nombre,
« la position et la combinaison des atomes; car aucune es-
« pèce de différence n'est étrangère à la nature.

« D'abord les atomes ou les éléments derniers et indivi-
« sibles formèrent les molécules, et celles-ci les cristaux les

« plus élémentaires, qui ne sont que des molécules rappro-
« chées et situées suivant des règles déterminées. Nous
« avons déjà vu que c'est dans le mouvement qu'il faut
« chercher le principe du changement matériel ; or le
« mouvement dépendant d'une impulsion étrangère et d'une
« direction déterminée, produit en général le rapproche-
« ment des parties matérielles, et celui-ci arrive suivant les
« lois et les dispositions spéciales des molécules. C'est ce
« rapprochement qui, déterminé par une force d'attrac-
« tion, composa les corps avec les cristaux élémentaires et
« les masses avec les corps. Ceci suppose que la distri-
« bution primitive de la matière dans l'espace ne fut pas
« partout la même. Car si elle avait été uniforme, elle ne
« serait pas sortie d'une immobilité et d'un équilibre uni-
« versels. De même la matière dut être répartie de façon à
« produire des masses séparées ; car autrement tout se se-
« rait accumulé et englobé en un amas immense et com-
« pacte.

« Mais la matière, ainsi divisée, courut çà et là aux cen-
« tres les plus proches ; et ceux-ci durent à leur tour être
« le plus souvent très-éloignés. Car s'ils avaient été assez
« proches pour opérer l'un sur l'autre avec une action pro-
« fonde et continue, leurs mouvements et leurs influences
« se seraient tellement multipliés et embarrassés qu'il en
« serait dérivé une confusion perpétuelle et une cessation
« de la mobilité et de la vie.

« C'est pourquoi, dans la distribution de la matière comme
« en toutes choses, le divers apparut selon la mesure
« du possible. Dans certaines parties de l'espace la matière
« fut très-rare, et cette rareté elle-même eut son degré et
« sa combinaison. C'est de cette matière que se formèrent
« les comètes avec leur raréfaction si différente, depuis les
« plus diaphanes jusqu'à celles dont le noyau est le plus
« dense et le mieux conformé.

« Le principe de la variété nous porte aussi à croire que
« bien des vapeurs lumineuses que le télescope rencontre
« dans le ciel ne doivent pas se résoudre en autant de
« groupes d'étoiles ; et peut-être ne faut-il voir que de la
« matière stellaire très-rare dans ce brouillard blanchissant
« qu'on aperçoit au fond des nuages de Magellan ; peut-être
« aussi la lumière zodiacale est-elle de la même nature.....

« Ailleurs, conformément à la même loi de la diversité, la « matière acquit la plus grande solidité possible en passant « par tous les degrés et les combinaisons intermédiaires. « En général, c'est ainsi que furent formées les étoiles avec « leur différente densité ; et à ce sujet il est certes permis « de penser que quelques-unes d'entre-elles surpassent en « dureté le diamant, comme d'autres le fer et le platine en « pesanteur. De sorte que si, comme semble l'exiger « l'attraction moléculaire, la condensation de la matière y « croît d'une manière graduelle et successive, la dureté des « corps sur ces astres doit y être supérieure à tout ce que « nous pouvons imaginer.

« En certains lieux, cette même matière, non moins solide « mais beaucoup plus divisée, s'est agglomérée autour de « centres nombreux et voisins, et l'espace s'est rempli d'as- « tres menus et rapprochés qui composent les nébuleuses « appelées réductibles. Ailleurs c'est le contraire qui est « arrivé, et il en est sorti des systèmes d'un petit nombre « d'étoiles et quelquefois même de deux seulement.

« Dans les systèmes devait régner la diversité relative- « ment à la clarté, au nombre, à la distance, à la grandeur « des étoiles et à leurs rapports. Ici, comme partout ailleurs, « la nature se plaît à passer d'un extrême à l'autre ; et en « effet, les astronomes ne peuvent aucunement mesurer avec « précision le volume d'après la distance, ni la distance « d'après le volume, et ni l'un ni l'autre d'après l'intensité « de la lumière, parce que celle-ci aussi subit la loi de la « variété. (Pages 354 à 357, vol. II.)

« Il est également manifeste que dans la composition et « la configuration des amas stellaires dut paraître la même « variété que dans toute autre œuvre de la nature. Et cette « variété dut répondre en même temps aux fins qui prési- « daient à la distribution des vastes organes du grand corps « sidéral, parmi lesquels la voie lactée est le plus connu et le « plus remarquable. La principale de ces fins fut sans doute « de rendre possible à tous les systèmes la participation du « divers, participation qui tend essentiellement à développer « toute la virtualité contenue dans chacun d'eux, à élever « la coordination des moyens à sa plus haute perfection, à « provoquer, préparer et accomplir le règne de la finalité, « c'est-à-dire la jouissance variée et progressive du bien.

« De semblables effets ne pouvaient avoir pour cause « unique le mouvement et les combinaisons issues de l'at- « traction des masses et de la cohésion des corps. Car on « ne voit pas que toutes les formes possibles du mouvement « circulaire et elliptique puissent y suffire. Les autres for- « mes du mouvement, comme la parabolique, l'hyperboli- « que et les composés des deux, peuvent, il est vrai, mettre « en communication les systèmes séparés, mais ne réussis- « sent pas seuls à former les constructions multiples et les « membres démesurés et compliqués du monde sidéral. Il « faut donc y voir l'œuvre d'une harmonie préétablie, ce « qui signifie qu'à l'origine la matière stellaire a été répartie « et concentrée avec l'apparence du hasard, mais en réalité « avec une loi providentielle mystérieuse et profonde. » (Page 360, vol. II.)

Après avoir parlé de l'apparition de l'éther et rappelé que son action doit se combiner avec toutes les substances corporelles, pour pénétrer dans chacune et servir à toutes de lien commun, quelle que soit leur composition, l'auteur des Confessions continue ainsi : « Chaque atome indivisible de « la matière fut environné par une petite sphère de sub- « stance éthérée, et entre l'un et l'autre commença immé- « diatement une alternative de vibrations incessantes, dont « la propagation dans l'éther ambiant y détermina ces « ondulations libres qui dans l'œil de l'homme deviennent « de la lumière.

« Nous jugeons donc que chaque atome de matière « environné et provoqué par l'éther répondit à son impul- « sion par une impulsion propre; et comme l'atome fut « provoqué également de tous côtés, il ne changea pas pour « cela de lieu, ni ne restreignit point l'espace occupé par sa « substance impénétrable; tandis qu'au contraire sa réaction « dut repousser tout à l'entour la substance éthérée dont la « mobilité et l'élasticité extrême propagea par ondulations « circulaires les impulsions reçues ; après quoi une autre « partie de substance éthérée environnait de nouveau l'a- « tome et répétait l'action alternante des impulsions et des « ondulations.

« Or l'on sait que toutes les fois que ces ondulations « n'ont pas toute leur liberté et sont moins fréquentes et « moins rapides que dans les cas où elles se déploient sans

« aucune résistance, elles produisent l'effet qu'on appelle
« chaleur rayonnante.

« C'est ainsi qu'au commencement des choses, la cha-
« leur et la lumière furent les premières et les plus géné-
« rales manifestations de la matière; aussi doit-on consi-
« dérer comme essentiellement naturelle la combinaison de
« l'éther avec les atomes ainsi que l'action et réaction in-
« cessante qui produit entre eux les ondes calorifiques et
« lumineuses. » (Pages 390-391, vol. II.)

Ces citations donnent une idée du détail dans lequel l'auteur des Confessions ne craint pas d'entrer touchant ces matières difficiles et de la méthode qu'il suit en décrivant la genèse des êtres. Cette méthode n'est pas une construction *a priori* séparée de l'expérience, mais une coordination rationnelle d'éléments fournis par les sciences. En établissant autant que possible *a priori* cette coordination, la raison du philosophe emploie le principe des causes finales et l'applique dans les limites d'une loi de la convenance. Elle ne s'en sert pas pour attribuer une finalité naturelle à la matière dans le monde mécanique, éthéré ou chimique, mais pour déterminer, par des considérations d'ordre et d'harmonie, les rapports qui ne s'expliquent pas par les seules lois du mouvement. Elle cherche, en un mot, dans les sphères inférieures de l'être la trace spéciale d'une loi de l'intelligence; elle la découvre, ou croit la découvrir dans une harmonie qui suppose l'idée du convenable et un art infini des combinaisons.

Suivant l'auteur de cette Cosmologie, il y a comme une catégorie supérieure qui concilie la mobilité et la stabilité, l'activité et la passivité, la différence et l'identité, et les réalise dans le champ indéfini du possible et du divers. Cette catégorie suprême est l'idée de la convenance, objet d'une intelligence infinie.

Il suit de ces considérations que dans les sphères de la Nature proprement dite, la Cosmologie se borne à chercher l'ordre. La finalité proprement dite ne commence à paraître qu'avec la vie.

Avant de nous élever avec M. Mamiani à cette sphère supérieure de l'existence et pour trahir le moins possible, dans ce résumé nécessairement incomplet, l'esprit d'un livre très-volumineux, observons avec lui, que l'ordre successif

dans lequel il nous présente les êtres et leur génération ne doit pas s'entendre à la lettre comme si les substances qui composent le monde à son origine avaient été créées les unes après les autres, mais être regardé comme la manifestation successive de leurs activités et virtualités primordiales.

Il est temps de sortir du système des moyens pour entrer dans celui de la vie et de la fin.

Et d'abord ne perdons pas de vue le terme auquel la Cosmologie doit aboutir, c'est-à-dire la communication du bien à l'être fini.

Le bien, suivant l'auteur de la doctrine que nous exposons, est, dans son acception la plus haute, le type parfait de l'intelligence et de la volonté; c'est la pleine jouissance de l'activité, ou la béatitude. La communication du bien à l'Etre fini suppose donc les conditions de la félicité. Mais ces conditions sont immédiates ou médiates. Les premières consistent dans les facultés de l'être qui doit jouir du bien et partant le produire; car lorsqu'on parle de communication du bien, il ne peut être question que du développement de l'activité finie et de sa relation avec l'infini. Les secondes sont une préparation nécessaire à ce développement et à l'accomplissement de cette relation. Comprendre parfaitement les unes et les autres n'est pas chose possible, car le bien peut et doit se communiquer sous les formes les plus diverses et dans les mesures les plus variées. Or personne ne peut deviner *a priori* le nombre et la nature de toutes ces formes et les degrés de toutes ces mesures. Il faudrait pour cela embrasser l'étendue inépuisable de la diversité et de la possibilité. Mais si notre science n'est pas capable de cet effort, elle peut au moins, dans l'ordre cosmique où elle est renfermée, se rendre compte du travail qui se réalise dans les sphères de la Nature et de la Finalité pour élever l'être fini à la jouissance du bien. Et d'abord, pour que l'Infini se communique au fini, soit par la vision idéale, soit par l'exercice de ces influences dont on a vu l'énumération et la description sommaire dans l'Ontologie, il faut que l'être fini soit intelligent, doué de volonté et de sensibilité; or ces puissances multiples ne sont compossibles et susceptibles de leur plus grand développement que dans l'unité de l'individu spirituel. En lui seulement elles produisent cette acti-

vité intérieure et harmonique qui assure à l'être la dignité de fin et ne laisse au-dessus de lui que la fin parfaite et absolue; en lui seul elles font naître ce sentiment de félicité qui provient de la conformité à l'ordre et à l'unité.

Mais quel est l'être qui doit parvenir à cette multiplicité de puissances et à cette unité supérieure d'activité? C'est l'être fini avec ses limites et son opposition primitive au bien, l'être qui, dans les commencements, est doué de l'activité la plus pauvre et la plus élémentaire.

Il faut donc qu'il passe d'abord de l'état de dispersion à l'état d'union, et que sa force s'accroisse par la formation de l'agrégat. Dilaté sous le rapport de la quantité, il faut qu'il s'agrandisse encore au point de vue de la qualité; et en effet, les êtres élémentaires se groupent suivant des attractions primitives, composent d'abord les petites, puis les grandes masses, dans lesquelles non-seulement les *semblables* s'unissent et se fortifient, mais les *divers* se combinent et varient indéfiniment leurs activités et leurs effets, sous l'action des forces chimiques.

Quel résultat a-t-on obtenu jusque-là? La formation des grands et des petits agrégats matériels et rien de plus. Ces synthèses n'ont pas en elles-mêmes leur propre fin et ne sont pas encore liées immédiatement à l'absolu. Voilà pourquoi il ne faut voir en elles qu'une sorte de préparation et d'acheminement. Car les grandes masses sont des espèces de réservoirs d'où sortent, dans la suite des temps, les choses destinées à l'existence la plus diverse, et les petites masses n'ont d'importance et de raison d'être que par leur rapport au tout auquel elles appartiennent.

En restant toujours dans l'ordre de la Nature, on comprend aussi toute l'importance de l'éther comme principe excitateur des grandes et des petites masses, comme cause directe ou concurrente des phénomènes de la lumière, de la chaleur, de l'électricité et de l'électro-magnétisme; car il sert à mettre les parties du monde matériel en communication les unes avec les autres, à entretenir et à renouveler le mouvement, et partant à décomposer et refaire les synthèses. Mais dans tout ce travail de composition et de recomposition, de condensation et de dilatation, de pression, de résistance et d'équilibre, dans les résultats qui en dérivent comme dans les matériaux qui y sont employés, on ne voit que le jeu des

forces mécaniques. Car l'activité ne s'y déploie et n'y croît que par la coexistence et par la coordination. Il s'y forme, il est vrai, des centres ; mais ces centres n'existent que par le rapport commun de toutes les parties et comme résultantes de leurs actions particulières; de sorte qu'on y chercherait en vain une activité supérieure, distincte de toutes les autres et capable de les subordonner à son développement ; on y chercherait même en vain un vrai développement. Pour le produire il faut une force dont l'énergie individuelle s'assujettisse, modifie à son avantage et s'assimile les forces environnantes ; il faut une force qui ne soit pas seulement la partie intégrante d'un tout, qui ne se limite pas à prêter son concours à la formation des synthèses inférieures, mais soit elle-même le principe d'une synthèse supérieure. De cette manière la loi universelle de l'*agrégation des semblables*, de la *participation des divers* et de la *coopération des semblables et des divers* fera faire un nouveau pas à l'être fini en le rapprochant des conditions du souverain bien. Car nous savons que la communication la plus grande possible du bien dépend de l'activité la plus parfaite possible. Or rien n'est plus propre à vaincre les obstacles et les défaillances de toute espèce qui limitent le déploiement de l'être fini qu'une forme d'existence dans laquelle les êtres inférieurs contribuent à agrandir et à varier les êtres supérieurs. C'est ici qu'on aperçoit *a priori* la nécessité et la convenance de l'organisation ; c'est ici encore qu'on voit s'opérer le passage de la *nature* à la *vie*, et que le fini cesse d'être un moyen ou une coordination de moyens pour devenir une fin. Car la caractéristique la plus simple de la vie est l'activité intérieure et finale qui subordonne à ses fonctions et à son propre accroissement les êtres inférieurs qui l'environnent.

D'un autre côté, la vie se manifestant dans une activité intérieure et finale, il est clair qu'elle n'est possible que dans l'individualité. Car sans l'unité d'un principe supérieur auquel soient subordonnées toutes les parties, on ne comprend pas qu'il puisse y avoir, dans le composé, activité intérieure et finale. Ce qui ne veut pas dire que les êtres inférieurs, considérés dans leurs éléments, ne soient aussi simples et indivisibles ; mais on doit voir en eux les conditions fondameentales et pimitives de l'individualité plutôt que l'individualité véritable, c'est-à-dire la plus élevée et la plus con-

forme à son idée. L'individualité vraie paraît donc avec une activité finale supérieure à celles qui servent d'instruments à ses fonctions, de sorte que le plus haut degré de l'individualité est aussi le comble de l'activité, de la vie et de la finalité. (Pages 420, 443, 448, vol. II.)

Trois questions principales se présentent ici à résoudre : la première sur l'essence de la vie, la seconde sur ses espèces, la troisième sur son origine. M. Mamiani traite longuement chacune d'elles ; nous nous bornerons à résumer ses idées, et à en montrer l'enchaînement autant qu'il nous sera possible.

Pour saisir la vie dans sa vérité, il en marque les points extrêmes ; à son degré le plus bas, elle n'est autre chose qu'un composé chimique renfermé dans une enveloppe cellulaire et capable de se reproduire, caractère qui la distingue à peine des forces mécaniques et chimiques ; à son degré le plus élevé, elle est l'activité qui connaît et veut *une* fin absolue et coordonne à cette fin les moyens conve*nables*. (Page 460.) Entre l'un et l'autre il y a place pour tous les degrés d'une activité qui s'enrichit de mille et mille manières en se déployant conformément à son but. La définition de la vie sera donc d'autant plus vraie qu'elle s'accordera davantage avec sa forme la plus parfaite ; car dans ce cas elle embrassera non-seulement les plus importants parmi les êtres vivants, mais elle comprendra indirectement les formes inférieures de la vie qui n'en sont que les préparations ou les participations les plus faibles. Il faudra donc définir la vie : ***le développement et le perfectionnement de l'individu relativement au bien, moyennant une organisation convenable.*** (Page 459, vol. II.)

Voici maintenant de quelle manière l'auteur des Confessions entend justifier cette définition.

On a déjà vu qu'il y a un rapport étroit entre l'individualité et la finalité, et que la subordination des parties au principe qui domine dans un composé vivant suppose dans ce principe une puissance une et multiple qui le distingue et l'élève au-dessus de ce qui l'entoure. L'individualité se rattache donc à la vie, et mieux encore à la forme supérieure de la vie. Or la définition donnée contient l'expression de l'individualité ; elle contient même l'expression de l'individu parfait, car elle se rapporte implicitement à l'esprit, seul

capable de la plus haute individualité. En outre, la finalité s'y trouve exprimée dans le bien avec lequel elle se confond. La finalité, d'un autre côté, comprend implicitement un rapport aux moyens, et leur coordination convenable avec l'individu et son développement; de sorte que les formes inférieures de la vie qui flottent entre la nature du moyen et celle de la fin, et ne sont que des principes et des activités organiques, capables de servir d'instrument et rien de plus, se rangent et se distinguent suivant une hiérarchie dont le type supérieur de la vie est la vraie mesure.

En comprenant dans la même définition la nécessité d'une organisation appropriée, l'auteur de cette doctrine déclare vouloir indiquer par là toute espèce de moyens coordonnés, sans restriction d'espèce et de nature matérielle ou spirituelle. Les organismes et les organes dont il s'agit peuvent et doivent être aussi variés que les formes possibles de l'activité vitale et que les degrés de son éloignement ou de son rapprochement de la fin suprême des choses. D'où il suit que l'organe qui aide à l'acquisition des fins relatives ne peut pas ne pas différer essentiellement de celui qui concourt à la jouissance du bien absolu. (Page 452, vol. II.)

Cette idée générale de la vie s'accorde avec celle de l'individu et en suit les degrés. Comme la vie parfaite est celle de l'esprit, le véritable individu est aussi spirituel. La vie suppose un centre d'action et la subordination des éléments environnants à ce centre; or l'individu est précisément doué d'unité substantielle et possède une puissance d'unification par laquelle il s'agrége, dans une certaine mesure, les forces extérieures et dilate son existence. La vie est développement ou augmentation intérieure; or l'individu aussi s'accroît et se perfectionne, et cet épanouissement de son être est dû, comme celui de la vie, à deux sortes de causes, les unes intérieures, les autres extérieures, les unes absorbantes et assimilitrices, les autres provocatrices et rebelles à l'unification.

On aurait tort d'identifier la vie avec l'organisation ou avec sa cause, comme on aurait tort de borner l'individualité au composé organique ou à ce qui en fait l'unité. Ce serait la même erreur des deux côtés; car il n'y a pas identité, mais correspondance déterminée et progression précise entre les formes de l'activité vitale, leurs principes respec-

tifs et les espèces d'individualités qui s'y rapportent. La végétation, l'animalité et la spiritualité marquent principalement ces degrés et ces harmonies.

Les caractères qui les distinguent et leurs principes correspondants sont fixés par M. Mamiani avec les données de la psychologie et de l'histoire naturelle. La cause de la végétation a pour traits distinctifs l'accroissement et la reproduction. Les individus qui en sont l'ouvrage sont imparfaits et dépourvus d'unité véritable; leurs synthèses ne diffèrent des *totalités mécaniques* qui les environnent que par une certaine activité propre aux monades qui les composent. Supérieures à l'activité matérielle qu'elles modifient et transforment, les causes de la vie végétative sont proprement des systèmes de *monades;* elles méritent ce nom à cause de la différence individuelle qui les distingue des autres sujets substantiels. Car il est vrai qu'elles n'agissent pas avec l'empire et la prépondérance d'une force unique dans son développement et multiple dans ses puissances, telle que l'esprit; il est vrai qu'elles opèrent d'une manière solidaire en constituant un tout; mais cependant ce tout, en se divisant, devient encore capable de reproduction et de développement; de sorte que la tendance à l'unité s'y maintient au milieu de la division et y reparaît dans la multiplicité.

La force végétative fournit à M. Mamiani l'occasion de s'occuper de l'origine de la vie. Il examine la question de savoir s'il faut l'attribuer à la virtualité d'une matière unique en son essence, et se manifestant avec le concours de circonstances favorables.

Cette explication ne lui semble pas admissible pour deux raisons: d'abord parce qu'elle fait dépendre l'apparition de la vie d'une cause accidentelle, ensuite parce qu'elle détruit sa cause particulière et se rattache à la doctrine de l'unité de substance. La vie paraît, sans doute, lorsque les circonstances sont disposées pour le recevoir; elle suppose même dans les forces matérielles une disposition à être organisées; mais il y a là, au point de vue du théïsme professé par l'auteur des Confessions, autre chose qu'une simple contingence; il y a, il doit y avoir une nécessité et une convenance supérieure. Car le fini devant être élevé à la condition d'un être spirituel et devenir capable du plus grand développement possible, il lui faut une organisation, c'est-à-dire un

ensemble de moyens dont il puisse disposer dans ce but. Car l'organisation seule, avec ses formes variées et connexes, peut lui fournir les instruments nécessaires pour coordonner à ses fins les forces inférieures et étendre son empire sur le monde.

Au reste, si M. Mamiani repousse l'opinion qui unifie le principe de la vie végétative avec le principe matériel ou avec une substance et une virtualité universelles, il la rejette aussi au nom de la science positive, dont les résultats ne lui semblent pas jusqu'à présent la démontrer.

La génération spontanée est jusqu'à présent une hypothèse contraire aux faits, et la transformation des espèces n'est adoptée à son tour par quelques savants qu'à la condition de nier d'une part l'immutabilité des essences et le principe d'identité, et de faire intervenir, d'autre part, au secours de l'hypothèse, une suite interminable de siècles et de transformations graduelles, pour approprier aux exigences de l'imagination une idée qui n'aurait, sans cela, d'autre appui que des faits d'une portée limitée et d'une signification fort restreinte.

M. Mamiani conclut à l'existence d'une force spéciale, qui est le principe de la vie végétative.

La vie sensitive requiert une cause plus haute. Car ici le principe qui agit ne doit pas se borner à transformer la matière environnante pour l'approprier à son accroissement et à sa reproduction ; son unité ne consiste pas ici dans une coordination intérieure de monades distinctes, ni dans un tout extérieur et une forme plastique. Ici la sensation et l'appétit sont les phénomènes spirituels qui se substituent à ceux de l'irritation et de l'impulsion externe ; ou plutôt il y a là de part et d'autre action et réaction. La sensation est passive, et l'appétit qui la suit est actif. Ce double attribut révèle un dégré supérieur d'individualité, surtout dans les êtres dont l'organisation plus parfaite facilite et spécialise, pour le développer, l'exercice des fonctions qui en dépendent.

Mais l'unité de la vie intérieure ne se réalise parfaitement que dans l'esprit. Ici enfin, dans un sujet qui réunit la sensibilité, l'intelligence et la volonté libre, l'individualité, la vie et la finalité accusent, avec leurs déterminations, l'existence d'un principe supérieur aux monades et aux causes de la vie végétative comme aux forces productives de la vie

animale ou âmes sensitives. Ce nouveau principe est l'âme rationnelle ou l'esprit. C'est surtout la pensée avec l'intuition de l'absolu qui l'élève infiniment au-dessus de toutes les forces sensitives et végétatives. Car cette intuition réfléchie, unie à d'autres fonctions, propose pour fins à sa volonté le beau, le juste et le saint, et lui fournit aussi les conditions essentielles de la réalisation et de la jouissance du bien. (Pages 452 à 459, vol. II.)

Ainsi donc la vie dans ses manifestations diverses forme un ordre approprié à la fin générale de la création. Cet ordre commence aux plantes, s'élève avec les animaux et se termine à l'homme ; dans les plantes, la force vivante n'a d'autre valeur que celle d'instrument ou d'organe ; sa plus grande efficacité, son but le plus étendu, consiste à établir un rapport d'appropriation et de subordination entre les forces matérielles et les forces animales et spirituelles ; l'animal participe déjà à la finalité, mais comme il n'y prend part que par la sensation et l'appétit, comme il manque de conscience parfaite et de volonté libre, il n'est qu'une *fin* bornée et relative. L'homme seul est vraiment fin en *soi* ou fin absolue, du moins dans l'ordre auquel il appartient, et cette prérogative est aussi possible en lui, parce qu'il est capable de connaître et d'agir conformément à l'universel et à l'absolu.

Voilà donc la Cosmologie revenue après un long circuit à l'Ontologie, voilà le cercle des êtres parcouru ; le fini élevé peu à peu de ses conditions défectueuses à la participation du bien par la vision de l'absolu. Aristote a raison, la finalité domine le mouvement des êtres et l'homme est l'anneau le plus élevé de leur chaîne, dans les limites de notre expérience. Mais cette image de la hiérarchie des choses n'est vraie qu'à trois conditions principales : 1° d'admettre que les êtres ont pour principe le même absolu, qui est aussi leur fin ; 2° de repousser l'idée qu'ils soient des transformations infiniment variées d'une substance unique ; 3° de ne pas croire qu'en reproduisant par la pensée l'ordre qui nous est fourni par l'expérience, nous embrassons l'universalité des choses avec leur immense diversité.

La hiérarchie que nous connaissons n'est qu'un point de vue dans la diversité infinie. Voilà ce que M. Mamiani ne cesse d'avoir présent à l'esprit et ce qu'il répète souvent pour

nous mettre en garde contre les Cosmologies qui rapetissent la Nature.

Ensuite, pour expliquer les différentes sphères de l'existence, pour rendre compte des rapports qui les unissent, il ne faut pas avoir recours à l'idée fausse, selon lui, d'un fini capable de tout devenir ou de tout produire. Car un fini semblable serait l'indéfini sortant directement et sans raison de l'infini. Ce ne serait pas le fini substantiel, doué d'une existence propre et paraissant pour être uni, un jour, à l'infini ; mais ce serait le fini identifié, dès le commencement, avec l'infini, et il n'y aurait autre chose que la vie de cette substance unique. Voilà le second point sur lequel il insiste le plus.

Un être absolu qui se développe est pour lui contradictoire ; un être fini qui a une existence propre et repose sur l'infini par son origine et sa fin explique au contraire et nécessite le développement. Car ses défectuosités sont peu à peu vaincues par les combinaisons innombrables de la qualité et de la quantité, par l'union des semblables, la participation des divers et la coopération des semblables et des divers.

C'est ainsi que la communication du bien, posée dès le commencement de la Cosmologie pour expliquer la possibilité et la nécessité de la création, se retrouve à la fin pour rendre compte de l'ordre des êtres. C'est sur elle surtout que se fonde l'auteur des Confessions pour démontrer l'existence d'un progrès indéfini dans la création. Nous avons hâte d'arriver à cette partie, selon nous, la plus intéressante, et peut-être aussi la plus neuve de son ouvrage. Aussi nous voyons-nous forcés, à notre regret, de laisser de côté ses polémiques contre Darwin et les matérialistes les plus récents, tels que Büchner et ses partisans, et de passer également sous silence un chapitre important sur l'unité de dessein dans l'organisation. On y trouverait des arguments remarquables en faveur de l'immutabilité des essences et contre la variation des espèces; et on serait peut-être étonné de voir un philosophe combattre pour la grandeur et la diversité infinie de la Nature contre les préjugés des savants aussi bien que des métaphysiciens, ou plutôt contre l'esprit de système, qui, selon lui, n'envahit pas moins facilement les livres des uns que ceux des autres.

CHAPITRE V.

SOMMAIRE. — Théorie du progrès ; définition générale ; analyse de cette définition. — Possibilité et nécessité du progrès dans l'univers. — Dans quelles sphères de l'existence il s'accomplit. — La vie et le principe de la vie en sont le sujet. — Comment les forces inorganiques y participent indirectement. — La nécessité du progrès indéfini fondée *a priori* sur la bonté de Dieu, le but de la création, la nature du fini et son rapport à l'infini. — Impuissance des preuves expérimentales à donner le même résultat, et leur valeur lorsqu'on les subordonne aux preuves rationnelles. — Importance et rôle spécial des êtres rationnels dans la réalisation du progrès. — Immortalité de l'âme et de l'espèce humaine. — Limitation du progrès sur la terre. — Progrès social. — Théorie de M. Mamiani sur l'*unité organique de l'humanité*. — Éléments de la civilisation, rapport de leur développement avec la formation et le perfectionnement de l'unité organique de l'humanité. — Lois qui président à cette formation et à ce perfectionnement. — Philosophes italiens qui ont précédé M. Mamiani dans la recherche des lois de l'histoire : Vico, Stellini, Romagnosi.

La théorie du progrès termine la Cosmologie de M. Mamiani. D'après ce qui précède, on prévoit déjà qu'il ne s'agit pas ici seulement d'un progrès politique, mais avant tout d'un progrès cosmique, d'un mouvement de l'être fini vers l'absolu, qui embrasse directement tous les esprits possibles dans toutes les parties de l'univers, et indirectement toutes les réalités inférieures qui les préparent et leur servent de moyens. Le progrès politique, le progrès humain et même le progrès terrestre ne sont que des points de vue particuliers et des moments presque imperceptibles de la marche universelle des êtres suivant la théorie que nous allons exposer.

Qu'est-ce donc que le progrès, quelle en est l'idée, quels en sont les éléments essentiels, quelles conditions exige-t-il

pour s'accomplir, soit du côté du sujet dans lequel il se réalise, soit du côté de l'être qui en est le terme et la cause supérieure ? Le progrès dont la raison conçoit la possibilité est-il aussi nécessaire suivant elle, et l'expérience s'accorde-t-elle avec la raison, en ajoutant ses témoignages limités aux preuves *a priori*. Le progrès est-il fini ou indéfini, et où a-t-il ce caractère, dans l'univers ou sur la terre, dans l'homme ou dans le monde ? Comment la marche de la civilisation, son essence, son but, ses époques, son accroissement se rattachent-ils à ces problèmes universels ? Quel est l'avenir de l'humanité et comment se rapporte-t-il à la fin de la création et à la destination de l'univers ? Voilà les questions nombreuses, unies, importantes, que M. Mamiani soulève et résout successivement avec une série de réponses déterminées et coordonnées de manière à en former, sans aucun doute, une véritable doctrine. Voyons d'abord comment il définit le progrès ; nous lui demanderons ensuite comment il en établit la possibilité et la nécessité.

Le progrès considéré d'un point de vue universel *doit être* défini : *un accroissement successif de l'être approprié et coordonné à la fin.*

On voit par là que le progrès suppose et contient les mêmes conditions essentielles que le développement. D'abord il suppose, comme tout développement, l'être fini et ses attributs ; car il n'y a que l'être fini qui puisse s'accroître, et repousser peu à peu, par la répétition de ses actes et la série de ses efforts, les limites qui emprisonnent son activité.

Ce qui s'accroît et se développe dans le progrès, c'est l'être même, car le progrès n'est qu'apparent s'il n'y a des sujets permanents dans lesquels il puisse s'accomplir et *dont* la réalité s'améliore effectivement dans la suite des *temps* et la variété des circonstances. « Dans les sables que la mer « accumule peu à peu sur une plage, il n'y a point de pro- « grès ni de développement, parce que leur distribution « accidentelle et leurs rapports extérieurs n'augmentent pas « leur réalité intérieure ; leurs atomes demeurent en réalité « aussi divisés, inertes et impuissants qu'auparavant. « (Page 732.) »

Il y a, au contraire, développement dès que nous voyons dans la force une augmentation successive d'énergie. Ainsi on ne peut douter que l'embryon qui devient le fœtus d'un

animal, et sera un jour un être de ce genre, ne soit, dans ses phases successives, le sujet d'un accroissement qui s'effectue dans l'unité de son être par des additions substantielles.

L'accroissement dont il s'agit dans le progrès doit se conformer à la fin de l'être, par la raison qu'on peut à la rigueur supposer une augmentation contraire, et que, dans ce cas, on n'a plus le progrès, mais une marche opposée ou rétrograde. Tel est précisément l'accroissement dans le mal et la corruption. Le bien seul détermine la direction du progrès.

La *coordination à la fin* a été comprise ainsi que la *conformité* au bien dans la définition dont il s'agit, parce que l'accroissement successif se prolongeant sur une longue série, il faut que tous les éléments s'y maintiennent dans un rapport de proportion et d'harmonie avec la fin de l'être. Ainsi, par exemple, l'homme dont les connaissances augmentent sans ordre accroît, il est vrai, son instruction, mais ne l'agrandit pas avec la disposition qui la rend vraiment progressive. De même, il peut y avoir chez les peuples un certain accroissement dans l'ensemble de leur civilisation, mais ce progrès peut aussi, par défaut d'ordre et d'harmonie entre les parties de leur activité et leur but suprême, être au-dessous de leur capacité et de leur destination.

Dans le progrès en soi, dont on vient de fixer l'idée, il ne peut être question de son développement successif et illimité, parce que autre chose est l'essence d'un objet et autre chose ses applications. La question de savoir si le progrès est un mouvement dont la durée successive ne soit jamais interrompue et s'étende sans limites à la totalité de la création trouve immédiatement sa place après celle qu'on vient de résoudre, mais ne doit pas se confondre avec elle. La première regarde l'essence, la seconde les rapports et les applications du progrès.

M. Mamiani démontre d'abord que le progrès indéfini et universel est possible ; ensuite il démontre qu'il est nécessaire. La possibilité d'un progrès universel et indéfini, si elle existe aux yeux de la raison, doit, selon lui, s'appuyer nécessairement sur la double essence du fini et de l'infini.

Que le fini soit capable d'accroissement, c'est ce qui est indubitable, mais toutes les classes des êtres finis ne sont pas

également susceptibles de cet accroissement particulier qu'on appelle progrès. Il n'y a proprement que les êtres vivants qui puissent en être les sujets immédiats, parce qu'ils se développent et parce qu'ils réunissent dans l'unité de leur existence l'identique et le variable, le permanent et le transitoire, l'ancien et le nouveau. Dans ces êtres mêmes, ce ne sont ni les monades végétatives, ni les âmes sensitives qui peuvent le produire à cause de la double limitation à laquelle elles sont sujettes, soit du côté de leur essence, soit dans leurs rapports avec la fin du monde. Car non-seulement leur activité est bornée à la végétation, au sentiment et en général à une vie qui, ne s'appartenant pas, sert d'instrument à des êtres d'une nature supérieure, mais elle n'est liée qu'indirectement avec l'absolu. Or, c'est précisément l'absolu avec l'universalité du vrai, du bon et du beau qui est le principe des séries interminables et des progrès sans limites. D'où il suit que pour être capable d'un progrès indéfini et le réaliser dans sa substance, l'être fini doit nécessairement être en communication directe avec l'absolu. La connaissance établit en effet cette communication dans l'être moral. L'être moral conçoit l'absolu, et par là il est en rapport avec le principe inépuisable de toute nouveauté, de toute série indéfinie. Nous avons vu aussi qu'outre la relation fondamentale de la connaissance, il y a dans les phénomènes de l'être moral la preuve de plus d'un rapport spécial entre ses facultés et l'absolu, de sorte qu'enfin cet être nous apparaît, par sa constitution, comme le vrai sujet du progrès. Le progrès indéfini est donc possible du moment qu'il y a dans le monde toute une classe d'êtres qui est en communication directe avec l'infini.

Il est vrai que l'être moral n'est pas moins sujet que toute autre réalité de ce monde aux limitations essentielles et primitives du fini; il est vrai en outre que les rapports définis et les qualités particulières de ses facultés ajoutent à ces bornes générales des limitations spéciales qui restreignent nécessairement sa perfectibilité; mais si le changement et l'amélioration de ses facultés ont des limites invariables, on ne voit pas de raison plausible pour borner le perfectionnement qui peut sortir du nombre de ses actes, toujours susceptibles d'augmentation. Il y a même dans l'être moral un accroissement quantitatif qui semble équivalent à un dé-

veloppement qualitatif sans fin; et cet accroissement n'est autre que celui qui dépend de la connaissance, dont l'objet infini est toujours nouveau et inépuisable.

La possibilité du progrès indéfini est ainsi établie sur les sujets substantiels, qui doivent en être les causes efficientes, et sur la nature de l'être qui en est la cause objective et finale.

Pour achever la démonstration, il reste d'autres considérations à faire sur les moyens physiques et les moyens spirituels, ou, en d'autres mots, sur les *organes* nécessaires à préparer et à étendre le progrès par l'action des êtres moraux. Suivant ici l'exemple d'Aristote, M. Mamiani appelle *organe* ou instrument tout moyen approprié au développement de l'activité morale. Ainsi, dans ce sens, une méthode, une industrie, l'art, la science, la société sont des organes.

Il faut d'abord, selon M. Mamiani, exclure du progrès direct les sphères des existences naturelles proprement dites, quoique personne ne semble devoir être plus porté que lui à l'y comprendre, puisqu'il admet que la création n'a pas de terme assignable dans le temps et dans l'espace, qu'elle continue et s'étend sans cesse avec la formation de nouveaux mondes, de nouveaux systèmes et de nouvelles sphères d'existence. Mais autre chose est, selon lui, cette extension *sans fin* de l'être fini, et autre chose ce développement spécial qu'on appelle le progrès et dont le développement lui-même est la condition première. L'une est extérieure, et l'autre intérieure; l'une a lieu dans les sphères mécaniques de la nature, et l'autre dans les sphères dynamiques de la vie et de la finalité. Le progrès appartient donc à la vie et au principe de la vie; il n'est même que la vie se déployant indéfiniment sous les formes les plus parfaites.

Cela posé, il faut cependant se souvenir que la nature est une vaste coordination de moyens appropriés à l'apparition et à l'exercice de la vie; que, suivant les principes déjà établis, ces moyens doivent varier indéfiniment, et que la nécessité de la participation du divers et de l'union du semblable s'étendant d'un monde et d'un système à l'autre par des voies et dans des circonstances inconnues, la nature physique contribue de mille manières, et prend part au progrès par son enchaînement et sa finalité relative. Ainsi donc

rien n'empêche d'admettre qu'il puisse y avoir une progression sans fin dans la série des forces inorganiques qui dans les différentes parties de l'univers s'unissent aux monades végétatives et aux monades sensitives pour préparer et varier indéfiniment l'exercice de la vie intellectuelle et morale.

Mais le progrès indéfini et universel n'est pas seulement possible, il est nécessaire, et sa nécessité se démontre, *a priori*, de plusieurs manières; d'abord en partant de la puissance et de la bonté divine, ensuite en se fondant sur l'essence du fini et son rapport à l'infini. Dieu, voulant créer et communiquer à la créature le plus grand bien possible, ne pouvait le faire que par un développement indéfini de l'être limité et par une extension sans fin de ses perfections. Car le fini est toujours susceptible d'augmentation, et l'indéfini est précisément la réalisation de cette virtualité perpétuelle.

Un autre argument *a priori* peut se tirer du but de *la création*. Du moment qu'on admet Dieu et la création, il faut aussi admettre que le monde et le mouvement ont une fin; mais comme le mouvement est perpétuel, il faut bien que la fin soit aussi perpétuelle. Il faut donc qu'elle soit toujours réalisée et toujours réalisable. Si elle pouvait être réalisée entièrement à un moment donné, le mouvement n'aurait plus de fin, et n'ayant plus de raison d'être, il devrait s'arrêter. Si elle ne se réalisait pas, le mouvement ne serait vraiment pas dirigé vers la fin.

Le mouvement perpétuel du monde vers son but n'est donc possible qu'à la condition d'un accomplissement successif et perpétuel de ce but et d'une persistance, et pour ainsi dire, d'un excès de finalité toujours plus large et plus noble.

Cette manière d'entendre la finalité du monde est la seule conciliable avec la nature infinie de Dieu et son rapport celle des êtres finis. Les anciens n'ont pas eu l'idée d'un progrès indéfini et universel, parce qu'ils ont manqué de la véritable idée de la fin. Aristote, le philosophe qui dans l'antiquité a le plus étudié la finalité du monde, a certainement établi que son mouvement tend vers le souverain bien, mais il a admis aussi que ce mouvement final se lie avec la conservation de la forme, et dépend d'une activité fatale et invariable des êtres plutôt que d'une intelligence ordonnatrice

et infinie. Aristote a même vu, si l'on veut, l'importance de la pensée dans l'ordre cosmique des fins, car il lui a subordonné les existences inférieures; mais il n'a pas observé que, dans les êtres moraux, la fin, après être devenue une forme de la raison, se change en un but toujours réalisé et réalisable de leur activité. C'est donc ici la vraie sphère de la finalité, et ici encore par conséquent le siège véritable de la vie et du développement. C'est seulement parmi ces êtres que le progrès peu se montrer sous toutes ses faces, dans l'existence intérieure comme dans l'extérieure, dans l'individu comme dans la société.

Car l'être moral n'est pas seulement servi par des organes qui le mettent en rapport avec la matière et assurent ou augmentent sa puissance sur elle; mais il dispose d'instruments d'un autre ordre qui établissent un commerce spirituel entre lui et l'absolu; tels sont la méthode, la science, l'art, la moralité, l'organisation sociale, effets et moyens à la fois de son perfectionnement et de sa marche ascendante vers l'être parfait. Car ils ne seraient pas possibles sans une vision idéale de la vérité et une union de l'esprit avec l'absolu, et d'un autre côté leur application et leur amélioration sont cause que cette vision s'accroit et que, jointe aux influences morales et religieuses de l'Être divin, elle peut donner lieu à un progrès indéfini de l'esprit.

Ces considérations et celles qui les précèdent conduisent l'auteur des Confessions à rattacher l'ordre visible et actuel à l'ordre invisible et ultérieur de notre monde, la vie présente à la vie future, la carrière terrestre des individus humains à leur développement dans une autre existence, et la destination actuelle de l'espèce à un sort postérieur et néanmoins toujours progressif dans le bien et dans le bonheur.

Il en résulte que, dans la doctrine de M. Mamiani, l'immortalité de l'âme humaine n'est pour ainsi dire qu'un cas particulier de la loi des existences successives et toujours progressives de toutes les monades rationnelles et qu'une phase du perfectionnement universel. Dans son désir de donner au progrès indéfini une base dans la réalité individuelle et collective, M. Mamiani croit nécessaire d'admettre que les individus humains aussi bien que l'espèce humaine sont immortels et que leur existence toujours perfectible va

se coordonner, par des moyens inconnus, avec des individus et des espèces rationnelles dont la diversité et la perfectibilité ont leur source dans le sein de la puissance infinie et de la sagesse suprême.

Trois propositions achèvent de déterminer le sens de toute cette doctrine du progrès ; la première est que les êtres intelligents sont destinés à la vie rationnelle pure et absolue, dans laquelle ils doivent trouver le dernier terme du bien et du bonheur ; la seconde est que le progrès qui s'accomplit sur la terre est limité et relatif ; la troisième, qu'au nom des principes sur lesquels se fonde la démonstration *a priori* du progrès, le développement terrestre de l'humanité doit être regardé comme la partie d'un tout de l'existence duquel la raison ne peut douter.

La première de ces propositions est nécessaire pour que le progrès soit réel, pour qu'il ait un fondement dans la substantialité individuelle et collective de l'esprit, pour que le bien se réalise dans le monde et soit tel qu'il ne puisse s'épuiser ni manquer jamais d'attrait et de nouveauté ; la seconde dérive des limites de l'organisation à laquelle l'humanité ne peut cesser d'être attachée dans sa phase terrestre et des circonstances matérielles où elle est placée ; la troisième est comprise dans la démonstration générale de la nécessité et universalité du progrès.

Après la possibilité et la nécessité idéale du progrès vient sa réalité sensible. Elle est non-seulement restreinte à la terre, mais limitée aux témoignages de l'histoire, et si nous n'avions d'autres motifs pour affirmer la perfectibilité indéfinie de notre espèce et des êtres rationnels en général, notre connaissance sur ce point ne dépasserait guère la valeur d'une induction et un certain degré de probabilité. Car la décadence existe malheureusement dans l'histoire des peuples à côté du perfectionnement, et il est notoire que les anciens n'ont connu le progrès ni dans les faits ni dans les idées. Le principe le plus général auquel l'antiquité et la Renaissance se sont élevées dans les études historiques et cosmologiques est, comme on sait, celui de la *periodicité*.

Tous les philosophes platoniciens et péripatéticiens l'ont adopté, et Vico lui-même, le vrai fondateur de la philosophie de l'histoire, n'en a pas eu d'autre. Car on sait que ses *corsi* et *ricorsi* ne sont autre chose que le retour nécessaire des

mêmes formes de société, se répétant dans un ordre invariable sur toute l'étendue et dans toute la durée du monde politique. Machiavel n'a pas eu non plus l'idée du progrès, et il s'est borné à expliquer la prospérité et la décadence des nations par l'hypothèse d'une force ou séve politique diversement répartie et accumulée parmi les hommes suivant les temps et les circonstances. Une idée importante leur manquait pour fonder la théorie du progrès, idée que les faits n'avaient pas encore mise suffisamment en lumière, mais qu'on en peut dégager aujourd'hui, c'est-à-dire l'idée de *l'être* et du *développement organique de l'humanité*, ou, comme s'exprime M. Mamiami, l'idée de son *unité organique*. Séparées de cette conception, la décadence et la prospérité partielles des nations sont des faits isolés qui nient et affirment tour à tour le progrès humain dans des bornes restreintes et variables, et sur lesquels il est impossible d'établir la démonstration d'une véritable perfectibilité de notre espèce. Éclairées au contraire par cette idée, les périodes de l'histoire les plus opposées, en apparence, au progrès, perdent beaucoup de leur importance en se rattachant, de quelque manière, au perfectionnement universel.

Vico n'a étudié les nations que dans leur activité essentielle et intérieure, et il s'est montré si jaloux de leur spontanéité qu'il a oublié tout ce qui, dans leur développement, dépend de leurs actions et de leurs influences réciproques.

D'autres philosophes ont étudié, de préférence, les conditions matérielles de la vie des sociétés humaines et les ont exagérées au préjudice des facultés spirituelles et de leur unité ; presque tous ont négligé ou connu bien imparfaitement l'être organique et perfectible dont les nations sont les membres.

Cependant une philosophie de l'histoire qui aspire à représenter complétement son objet ne peut omettre, en rendant compte du développement de l'humanité, ni l'élément de l'identité ni celui de la diversité ; elle doit surtout considérer les rapports des nations si elle veut comprendre comment s'en forme peu à peu l'*être organique*. A cette condition seulement elle verra comment *l'union des semblables*, *la participation des divers* et *la coopération des semblables et des divers* s'appliquent, sur la terre, à la partie la plus haute de la finalité et de la vie, pour y créer à l'esprit un instrument

admirable de perfectibilité et de progrès. Car, comme on l'a vu déjà, l'homme individuel et collectif est à la fois moyen et fin dans le tout spirituel auquel il appartient, moyen sous un point de vue et fin sous un autre.

En effet, les individus dans la société nationale, comme les nations dans l'humanité, sont des fins en soi et ont une existence autonome, et néanmoins l'activité des uns et des autres concourt à un but commun, et il y a une telle solidarité entre le tout et la partie que la société nationale pour l'individu et l'humanité pour la nation deviennent un instrument réel de progrès.

Nous regrettons de ne pas pouvoir suivre M. Mamiani dans ses discussions sur les différentes écoles qui se partagent la direction de la philosophie de l'histoire, ni dans ses recherches sur les éléments essentiels de toute civilisation ou de toute existence sociale civilisée, ni dans la réduction qu'il en fait à ceux qu'il regarde comme les plus importants et qui sont, selon lui, l'*activité*, la *science*, la *moralité*, ni dans ses réflexions tendant à ramener à la même unité théorique les causes correspondantes de la décadence sociale, qu'il fait consister principalement dans l'*inertie*, l'*erreur* et l'*égoïsme*.

Nous sommes forcés de laisser de côté toutes ces questions intéressantes non moins que celles qui regardent les époques de la civilisation et la part principale que les différents peuples y ont prise, vaste tableau que M. Mamiani trace à grands traits dans la deuxième partie de sa Cosmologie, et dans lequel il condense les leçons de son cours sur la philosophie de l'histoire professé à Turin de 1857 à 1859. Bornons-nous à résumer ses vues sur la formation de l'*être organique* de l'Humanité, et terminons par cet aperçu l'exposition sommaire de son système. Ces vues sont tirées de l'observation et tendent à montrer que la doctrine de l'Humanité, couronnement de la science du Cosmos, s'harmonise avec les doctrines de la Vie et de la Nature, et achève, sous la direction des mêmes principes universels, la connaissance philosophique du fini et de son rapport à l'infini.

La théorie de M. Mamiani sur l'*unité organique* de l'humanité est contenue dans un certain nombre de lois ou règles générales qu'il croit découvrir dans sa constitution.

La première a pour objet *la multitude et la diversité des origines nationales.*

Les moyens employés par la nature à ce but sont très-nombreux; car tantôt la différence originaire des nations dépend des éléments dont elles se composent; tantôt elle résulte des changements produits par le temps et par le déplacement; les migrations, les conquêtes, les rencontres et les mélanges de toute espèce y concourent.

On peut considérer la finalité de ce travail multiple sous différents aspects; car d'abord il permet à la nature d'épuiser successivement la possibilité relative à l'ordre de l'humanité et d'accumuler, pour ainsi dire, la matière qui doit servir, dans cette sphère, à l'art suprême de la convenance et des combinaisons. En second lieu, il sert à la raison de l'homme et lui fait connaître son essence. Car les faits qui, dans la multitude et la variété infinie des formes et des mutations sociales, se représentent avec les caractères d'identité et d'universalité, appartiennent évidemment à l'essence de l'humanité et sont tels qu'ils peuvent, un jour, se réaliser plus parfaitement avec le concours de la science et de la liberté.

De là une autre règle générale que M. Mamiani appelle *loi de la variété et des transformations des formes sociales.* Cette loi a pour objet la différence dans l'organisation des peuples, et tend, par ce moyen, à rendre les peuples solidaires les uns des autres dans la science de la civilisation. Car aucun, borné à la forme propre et exclusive de son existence, ne pouvait être capable de parvenir, par ses seules forces, à la réalisation parfaite des six éléments intégrants de la vie civilisée, qui sont l'activité, la liberté, la science, l'État, la moralité et l'art (1).

Il était encore moins possible qu'un seul peuple isolé des autres pût apprendre, par lui-même, la meilleure manière de les unir et de les harmoniser; art pénible et difficile, d'autant plus que, parmi les objets sur lesquels il s'exerce, il y a presque toujours inégalité et opposition. Et en effet, tandis que la liberté de penser est nécessaire à la science, les religions combattent volontiers l'indépendance de la raison,

(1) M. Mamiani regarde la moralité et la religion comme deux aspects différents d'un seul élément de la civilisation.

et il n'est pas moins manifeste que la vie active et le métier des armes s'opposent à la méditation et au repos. D'un autre côté, quelle différence entre la science positive, qui demande un jugement froid et sévère, la spéculation, qui s'élance dans l'immensité des idées abstraites, les beaux-arts, qui ne vivent que d'enthousiasme et d'imagination, et le travail industriel, qui préfère l'utile au beau ! De même l'autorité et la liberté sont souvent en lutte, et cependant l'une est aussi nécessaire que l'autre à l'État comme à la religion.

Mais les difficultés inhérentes aux oppositions naturelles des éléments de la civilisation pouvaient être vaincues par une heureuse distribution des aptitudes nationales aux différentes époques de l'histoire, de manière à obtenir par fragments et successivement dans l'humanité un résultat qui ne pouvait être immédiat et complet chez un seul peuple. Ainsi a été préparée chez les nations les mieux douées la science de la civilisation et la participation progressive des hommes à ses bienfaits. Voici les exemples *les* plus saillants de ce procédé.

Les Phéniciens et les Carthaginois ont excellé dans la navigation et le commerce ; les jeunes nations de l'Europe moderne ont surpassé les plus célèbres du monde ancien pour la constance et l'étendue de l'activité. La liberté se manifesta avec éclat parmi les races émigrées d'Asie qui échappèrent au joug des castes et au despotisme théocratique. La science cultivée en Egypte se développa en Grèce et en Italie. La religion la plus rationnelle et la plus pure prit naissance en Palestine et dans les antiques régions de l'Iran. La Chine et l'Egypte fournirent les industries, et le génie de Rome s'éleva au-dessus de tous par la sagesse *politique* et par le sentiment profond du droit et de la loi. (P. *880*).

Cependant la perfection en chacun de ces genres ne peut se mêler à la vie commune que par un travail lent, pénible et toujours imparfait ; car la perfection dont il s'agit a sa source dans les profondeurs de notre être rationnel et moral et rencontre toujours quelque obstacle dans notre organisation et les accidents extérieurs. Aussi la nature, pour assurer l'apparition des perfections sociales dans le monde et en obtenir la propagation successive, emploie-t-elle deux autres règles générales qu'on peut appeler *esprit d'imitation et empire des aristocraties naturelles*. La pre-

mière n'a pas besoin d'explication ; remarquons seulement avec l'auteur de cette doctrine que l'imitation, d'abord mécanique et superficielle, pénètre peu à peu dans le modèle qu'elle reproduit, et parvient parfois à se l'approprier si bien que l'imitation devient à son tour un nouveau modèle. (Page 881.)

Voici comment peut s'expliquer le sens de la seconde. La perfection, étant d'une réalisation très-difficile et très-rare, et exigeant des chances exceptionnelles, la nature accumule dans un petit nombre de cas l'énergie nécessaire pour la produire et en étendre ensuite les effets jusqu'aux générations les plus éloignées. M. Mamiani cite à l'appui de sa thèse les Aryens, les Grecs, les Romains et les Juifs, dont les aristocraties naturelles ont été à l'humanité ce que le génie des grands hommes est à chaque nation. La nature individualise le meilleur de ses forces dans les unes comme dans les autres, afin de rayonner de ces centres supérieurs dans toutes les parties de son ouvrage.

Il est facile de comprendre que le rapport des *aristocraties naturelles* avec l'organisation de l'humanité ou la constitution de sa vie commune et de son progrès suppose une autre relation ou règle générale, qui consiste dans *la subordination des parties au bien de l'ensemble*. Cette règle ressort non-seulement du but auquel les aristocraties dont il s'agit doivent servir, mais de la destinée particulière de chacune d'elles et des inconvénients inhérents à leur mission : car l'excellence d'un peuple, en une partie de la civilisation, est cause, le plus souvent, qu'il manque de mesure et d'équilibre dans les autres, et que le concours de son génie à la cause commune du genre humain est au prix de sa conservation et du prolongement de son bonheur.

Mais, au surplus, il importait peu au progrès commun que les éléments de la civilisation fussent diversement élevés au plus haut degré de perfection chez les différents peuples, s'ils ne devaient pas enfin se réunir et former, chez quelques-uns d'entre eux, un tout proportionné et harmonieux.

Or, comme cette union et cette conciliation dépendent d'un concours et d'un développement des facultés des peuples favorisés par les circonstances, il s'ensuit que, dans ce but, il doit y avoir un grand nombre d'impulsions et d'exci-

tations qui portent les races et les nations à se mêler les unes aux autres et à s'imiter réciproquement.

C'est pourquoi la nature, suivant en cela une autre règle générale, multiplie et varie les causes de rapprochement et d'immixtion parmi les peuples (p. 886). Ces causes sont nombreuses et diverses; on peut cependant en distinguer quelques-unes comme étant les plus importantes : telles sont le voisinage ou le contact qui tient à la contiguïté des lieux, les migrations et les colonies suivies du mélange des races envahissantes avec les indigènes, le commerce de terre et de mer, les amitiés, les ligues et les confédérations, les ambassades, les congrès, les conventions et les actes dont s'est formé peu à peu le droit international; la communauté des cultes et des rites; le zèle religieux et l'apostolat; les guerres de tout genre, cause féconde, s'il en fut jamais, du mélange et de la connaissance réciproque des nations ; les expatriations et les exils produits par la violence et la persécution; les invasions et les conquêtes.

D'autres causes de rapprochement et d'immixtion sortent enfin directement du progrès lui-même, et, parmi elles, on peut remarquer surtout la curiosité scientifique avec les réunions internationales, les voyages de toute sorte qui en sont les effets, et les contacts de toute espèce que la facilité et la fréquence des communications multiplient avec le développement d'une amitié réciproque entre les peuples; si bien qu'aucun Européen n'est plus désormais complétement étranger aux pays qu'il visite dans cette partie du globe et que les guerres qui éclatent entre eux ressemblent dès à présent à des guerres civiles.

Il est facile de voir qu'un certain nombre de ces causes de rapprochement et d'immixtion tiennent à la sympathie naturelle, ou à la communauté des institutions, ou à l'échange loyal des produits du sol et de l'industrie, tandis que d'autres naissent de la violence de nos désirs et de notre ambition. Mais il ne faut pas oublier que, pour arriver à l'organisation de l'humanité, le premier intérêt de la nature est moins de choisir que de multiplier les causes des contacts et des immixtions ; de sorte que les guerres et les conquêtes, ces fléaux temporaires des nations, concourent, en définitive, au bien général du genre humain.

L'auteur de cette doctrine est bien loin de croire que la

guerre soit toujours un bienfait, que le vainqueur ait toujours raison, et le vaincu toujours tort; il ne méconnaît ni le droit du faible, ni l'iniquité du despotisme triomphant; il lui suffit d'affirmer que, le plus souvent, les conséquences dernières de la guerre sont utiles à la civilisation.

Parmi les causes de rapprochement et d'immixtion, il en est deux dont l'importance est si grande, qu'elles rentrent dans les règles spéciales de la constitution de l'être organique de l'humanité. La première consiste dans *l'expansion naturelle de toutes les forces et institutions sociales;* la seconde, dans *une sorte de polarité des nations* (p. 895-898). L'une et l'autre ont un antécédent et une analogie dans l'expansion et la polarité des forces naturelles; de sorte que ce double principe semble se retrouver dans les différentes sphères de la nature et de l'esprit, monter de l'une à l'autre pour étendre et varier la puissance du fini, tantôt par l'union des semblables et la dilatation de leurs éléments, tantôt par la participation des opposés et des divers : car la religion, la science, le commerce et l'industrie des peuples, leur ambition surtout et leur puissance, sont des forces expansives comme la chaleur et la lumière et comme ces espèces du monde végétal et animal dont la reproduction et la propagation suffiraient à remplir l'espace réservé à la vie sans les obstacles extérieurs qu'elles rencontrent. Et, d'un autre côté, l'opposition dans la ressemblance ou le mélange d'identité et de diversité chez les peuples qui se rencontrent est encore plus propre que l'expansion exclusive de leurs facultés à provoquer leur développement réciproque et surtout à exciter en eux la manifestation des qualités latentes. C'est surtout par cette espèce d'action que les institutions et les formes sociales, s'attirant, pour ainsi dire, et se transportant d'une nation à l'autre, forment des oppositions fécondes au sein des sociétés politiques, jusqu'à ce qu'elles soient enfin conciliées dans l'unité d'un terme médiateur ou remplacées par le triomphe de leurs contraires.

Jusqu'à présent, les faits généraux que M. Mamiani a cru découvrir dans la constitution de l'être organique du genre humain n'ont d'autre résultat que de le produire et d'en assurer l'unité; en voici d'autres qui se rapportent à sa conservation et à son développement.

La nature ne se borne pas à multiplier les causes du mou-

vement, de l'excitation et de la vie pour provoquer la manifestation des facultés nationales, en rendre peu à peu les effets communs et constituer la vie universelle de l'humanité; mais elle ***varie et multiplie les causes du progrès et les oppose aux causes de décadence*** pour conserver et continuer son ouvrage (p. 900). D'où il résulte que l'***égoïsme***, l'***inertie*** et l'***erreur***, ces sources de la corruption des peuples, peuvent empoisonner les facultés de quelques-uns d'entre eux, mais ne parviennent pas à frapper de mort l'activité, la moralité et la science du genre humain.

Il n'est pas difficile d'observer un certain nombre de ces causes bienfaisantes et d'y découvrir les garanties du progrès. Elles sont opposées aux causes correspondantes de décadence. La nature combat donc l'inertie en nous communiquant sous mille formes le besoin de l'activité et en nous y poussant par des excitations violentes et souvent terribles.

Ainsi l'amour de la liberté est si bien lié au besoin de l'activité, qu'ils s'engendrent réciproquement; en effet, si le développement de l'activité personnelle éveille dans l'homme le sentiment de son énergie, de sa puissance et de sa valeur, d'où résulte aussi le besoin de l'indépendance et de l'égalité, il n'est pas moins vrai qu'après avoir contemplé les traits divins de la liberté, l'homme se passionne tellement pour elle, qu'il déploie toute son énergie pour la conserver et devient capable des efforts les plus sublimes pour la reconquérir.

De même l'amour de la liberté croît avec le sentiment de la responsabilité et de la dignité personnelle, et avec eux grandit aussi par conséquent l'activité humaine. De sorte que la nature multipliant, par tant de voies, le sentiment de la liberté, assure, par autant de moyens, le développement de notre énergie, et il n'est pas moins remarquable que par-là elle le maintient aussi sous la direction de ses propres lois; car la liberté, c'est l'autonomie et la spontanéité de ses forces les plus pures et les plus élevées.

Il n'existe pas un rapport moins intime entre la liberté et le bien moral qu'entre la liberté et l'activité; de sorte que les mêmes causes qui tendent à la conservation et au développement de celle-ci contribuent également à la conservation et au développement de celui-là; en effet, l'énergie n'est pas moins nécessaire à la défense des biens intérieurs

qu'à celle des biens extérieurs, et la servitude morale dépend de l'inertie comme la servitude politique. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la liberté, d'abord cachée pour ainsi dire et à peine visible dans les instincts de l'homme primitif, puis réalisée par l'Etat plutôt que par l'individu dans l'antiquité, affirmée enfin comme un droit individuel et collectif par la société moderne, acquière aujourd'hui l'importance d'un devoir strict et solennel, parce qu'elle sert de garde et de garantie à la moralité et au bien. (Page 904.)

Du reste, outre les rapports nombreux qui rattachent la conservation de la moralité à celle de la liberté et de l'activité, il ne faut pas oublier les impulsions directes par lesquelles la nature pourvoit à son développement, et les moyens variés qu'elle emploie à dompter l'égoïsme et à le transformer en agent de progrès moral. L'histoire de la guerre et du commerce en fournit des exemples frappants. Entreprise d'abord et conduite avec une brutalité barbare, la guerre s'adoucit par la crainte des représailles, donne lieu peu à peu à l'établissement d'un droit des gens, et mène au perfectionnement de l'art de commander et de gouverner, dans le but de conserver et d'améliorer les conquêtes. L'ambition et le désir de la gloire se substituent peu à peu chez le vainqueur à l'avarice et à la férocité, et chez le vaincu, le sentiment de sa faiblesse conduit à l'affirmation du droit, à la distinction de la justice et de la force, à l'invocation des principes éternels du bien, et finalement à ces ligues et à ces confédérations qui, un jour, n'auront plus pour but la défense armée, mais l'organisation pacifique du monde et la bienveillance universelle. (Page 910.)

De même le commerce, initié par l'égoïsme et conduit selon ses vues, tendit d'abord à tout absorber par le monopole, et il fut un temps dans lequel chaque nation n'eut d'autre désir que de s'enrichir aux dépens de toutes les autres; mais l'expérience et les enseignements sortis de ces excès ont amené insensiblement l'égoïsme commercial à des proportions plus conformes à la justice; de sorte que le sentiment moral se trouve à la fin en harmonie avec les vraies lois de l'intérêt.

La conservation de la science et l'affaiblissement de l'erreur ne sont pas moins l'objet des soins de la nature, des instincts qu'elle a placés dans le cœur de l'homme, et des rap-

ports avec lesquels elle les enchaîne et les fait concourir au progrès universel.

Maintenir la vie générale du genre humain et en assurer l'unité, voilà le but suprême auquel elle travaille par l'application des règles qu'on vient de décrire, par leur coordination et leur croisement. Il en est une enfin dont l'histoire atteste l'importance aux différentes époques de la civilisation et qui met, pour ainsi dire, le sceau à l'existence de l'être organique du genre humain. M. Mamiani l'appelle *loi des alternatives;* elle est cause que les peuples se succèdent dans la mission de conserver, de condenser et de répandre la civilisation, et que, par cette rénovation non interrompue de leur prospérité alternante, le progrès général dépend toujours d'une certaine unité centrale et est lié à l'existence d'un organisme plus ou moins régulier et parfait. C'est ainsi que l'Occident se civilisait en même temps que les vieilles monarchies de l'Asie et de l'Egypte se précipitaient dans la corruption. Ainsi encore, lorsque l'empire romain se décomposait vermoulu par les vices et la décrépitude, les races sémitiques apparaissaient sur la scène du monde brillantes, rajeunies et audacieuses. De même Rome s'élevait quand la domination étrusque était à son déclin, et la liberté disparaissait, au contraire, de la Grèce en même temps qu'elle surgissait de jour en jour plus vigoureuse et plus régulière chez le peuple romain.

Du reste, cette action alternante des nations dans le mouvement civilisateur semble destinée à se vérifier dans l'avenir avec une fréquence et une uniformité qui auront probablement leurs bases dans la proportionnalité et l'égalité croissantes des termes auxquels elle s'applique (p. 921). Ce qui signifie enfin que, dans l'état actuel de l'humanité, le contact extérieur des peuples étant déjà établi et leurs rapports matériels en voie de régularisation continuelle, la marche du progrès doit se modifier en conséquence en pénétrant plus profondément dans l'esprit des nations ; de là aussi la concurrence intellectuelle et morale substituée ou tendant à se substituer à l'antagonisme matériel; de là une opposition et une conciliation fécondes entre les peuples diversement guidés par le génie à la réalisation de l'idéal.

Telle est, résumée bien imparfaitement, la doctrine de M. Mamiani sur l'humanité; tels sont ses rapports avec la

théorie générale du progrès. Nous l'avons déjà dit, l'auteur de cette doctrine ne croit pas à un progrès indéfini de l'humanité sur la terre, et les raisons de son opinion sont exposées à la fin de son ouvrage. Elles se réduisent principalement à trois, et se rapportent à autant de limites invincibles de notre ascension vers le bien ici-bas. En effet, le progrès prend sa source dans nos facultés et reçoit son aliment dans leurs produits essentiels, qui sont l'activité, la science et la moralité. Il s'ensuit que toute disproportion irréparable entre tous ces éléments de la civilisation et les moyens de les accroître arrête nécessairement le perfectionnement de l'humanité. Or, cette disproportion existe entre la mémoire, dont la puissance toujours plus ou moins dépendante des organes est essentiellement limitée, et la science, dont la masse s'accroît sans cesse ; elle existe entre l'accroissement de la population et l'espace qui doit la contenir, non moins que les ressources qui doivent en assurer l'existence et la prospérité. Elle a lieu également entre la volonté et l'augmentation indéfinie de la vertu. Car la volonté ne peut, malgré tous les progrès qu'on peut imaginer, s'affranchir de l'action des sens, de l'imagination et des mobiles extérieurs.

De là une limitation nécessaire et même une sorte d'opposition entre les branches du développement humain, ainsi qu'entre ses causes et les instruments respectifs ; de là un défaut d'équilibre qu'il sera impossible d'éviter et qui conduira nécessairement au sacrifice forcé de la moralité ou du bonheur, de la science ou de l'activité.

La conclusion est que l'humanité doit se transformer avec sa demeure ou disparaître pour continuer ailleurs son existence changée et améliorée dans des conditions inconnues. Cette dernière hypothèse est la plus conforme au théisme et à la théorie générale du progrès.

Pour compléter cette doctrine de l'humanité en la présentant avec l'ensemble et les détails qui lui appartiennent, il faudrait tirer des écrits de l'auteur, et notamment de ses livres sur les principes nouveaux du droit européen et sur les fondements de la philosophie du droit (1), ses vues sur les

(1) Di un nuovo diritto europeo, libro di Terenzio Mamiani, Turin 1859, et Fondamenti della Filosofia del diritto, e singolarmente del diritto di punire, Lettere di Terenzio Mamiani, 4e édition, Turin, 1853.

bases juridiques naturelles des nations, sur les rapports et les droits internationaux et sur l'idéal de justice à la réalisation duquel aspire et s'applique progressivement la société des peuples civilisés. On y trouverait l'analyse des idées de patrie, de nation et d'État et l'étude de leurs rapports; on y verrait comment la nature intérieure et extérieure, combinée avec la volonté humaine, fournit le *criterium des nationalités*, et que dans ce criterium c'est à la volonté qu'appartient la place la plus importante. Car ni l'unité de race avec les signes intérieurs et extérieurs qui servent à la constater, comme la langue, les mœurs, le génie, les traits physiologiques, ni l'unité de territoire et l'identité d'origine ne peuvent être considérées, suivant M. Mamiani, comme des critères décisifs et absolus de la nationalité; tous sont subordonnés à celui de la volonté libre et du consentement social. Car les États sont des personnes collectives qui résultent de la personnalité individuelle des citoyens et reposent sur leur besoin et leur volonté de rester unis et de tendre en commun à la satisfaction des intérêts et au perfectionnement de l'existence. En cela, il est vrai, ils n'obéissent pas seulement à leur propre vouloir, mais ils se conforment aussi à la justice idéale et à la raison dans laquelle réside le principe de la souveraineté, et dont dépend la véritable autorité dans le gouvernement des peuples; de sorte que, au sein de chaque nation, les masses ne peuvent participer à l'exercice des droits souverains que dans la mesure du rapport de leur esprit et de leur instruction à l'intelligence de la justice, et leur aptitude à cet égard ne dépasse guère, en général, la faculté de *reconnaître et de désigner ceux qui représentent le mieux la souveraineté par les qualités éminentes de leur raison et de leur caractère.*

Cependant c'est sur ce rapport direct de la volonté individuelle et générale à l'idée commune de la justice qu'est fondée l'autonomie intérieure de l'État. L'État est autonome intérieurement, parce que son gouvernement repose sur la volonté de tous et obéit à la règle commune, parce qu'il est le résultat de la liberté de chacun et de l'autorité générale. Or, l'autonomie intérieure est inséparable de l'autonomie extérieure; la liberté est impossible sans l'indépendance, car un peuple qui est à la merci d'un autre ne peut ni se gouverner ni être libre.

L'autonomie intérieure et extérieure des peuples fait naître entre eux des rapports juridiques dont le premier de tous est l'égalité morale et le respect de leur indépendance réciproque. Sur cette base s'établit leur fraternité et leur concours à la réalisation de la justice et à la jouissance d'un bonheur commun. C'est pourquoi l'organisation de l'humanité civilisée ne peut avoir d'autres règles et n'en recherche en effet point d'autres, dès à présent, que celles du droit international et de sa perfection idéale. Les projets de paix perpétuelle, de tribunal suprême de l'Europe et autres desseins semblables, reparus à diverses reprises sous les noms de Henri IV, de l'abbé de Saint-Pierre, de Rousseau, de Kant et de Bentham ont tous l'inconvénient de recourir à l'utopie et à la violence pour constituer une organisation qui doit résulter spontanément du concours et de la liberté inviolable des nations. Car on oublie trop que l'organisme des peuples a ses bases dans la nature et la volonté humaine et que les conventions et les plans politiques doivent se borner à reconnaître et à faciliter l'empire de ces forces. Cet organisme, qui est en voie de formation, repose avant tout sur l'égalité juridique de ses membres, exclut les interventions armées, repousse la violence et les conquêtes et réclame évidemment qu'aucun peuple ne domine aux dépens des autres. Aussi le perfectionnement déjà commencé de cet organisme consiste-t-il dans une conformité de plus en plus grande des relations des peuples à l'idée archétype du droit international, et par conséquent dans la détermination de plus en plus régulière et rationnelle des nationalités conformément au principe prédominant de la volonté populaire. La disparition des états hétérogènes et incohérents et des agglomérations violentes, jointe au progrès du sentiment du devoir et de la science du droit dans chaque société élémentaire, facilitera sans doute le perfectionnement futur de leurs rapports et de leur ordonnance dans l'unité du genre humain (*Di un nuovo diritto europeo*, chap. xv).

Nous ne pouvons chercher les antécédents de cette doctrine de M. Mamiani sur l'humanité dans les philosophies de l'Europe. Bornons-nous à rappeler que Hégel, en suivant les manifestations de l'Idée dans l'histoire et en soumettant à sa dialectique la mission des différents peuples, coordonne leur apparition et leur destinée de manière à tirer de leurs rapports l'idée d'une

véritable organisation et d'une vie commune; mais cette organisation est affirmée sur la foi de son système plutôt que sur le témoignage de l'expérience, et elle se rapporte à l'unité de l'esprit absolu ou de l'esprit du monde, plutôt qu'à celle de l'humanité.

Quant aux antécédents italiens de la même doctrine, il faudrait les diviser en deux classes et distinguer : 1° ceux qui ont contribué à établir la théorie des nations, condition préliminaire de la théorie de l'humanité; 2° ceux qui se sont occupés directement de la dernière. Parmi les premiers on rencontrerait d'abord Vico avec sa théorie idéale de la marche des nations, avec le retour circulaire de leur prospérité et de leur décadence, le type invariable et périodique de leurs formes politiques, et enfin la spontanéité isolée de tout leur développement.

Vico a fondé la psychologie des nations et y a reconnu des lois identiques; voilà son mérite principal; il est inestimable; mais il n'a ni connu le progrès, ni aperçu l'importance des contacts et des rapports de finalité qui unissent les peuples entre eux, ni l'unité d'existence qui en dérive. Après lui Stellini a cherché à déterminer par l'association et le contrôle réciproque de l'histoire, des mœurs et des doctrines morales, l'origine et les progrès de la moralité dans le genre humain; mais ses études n'avaient même pas pour objet la philosophie de l'histoire et se rapportaient uniquement à la morale (1).

Romagnosi a consacré à la philosophie de l'histoire plusieurs écrits dans lesquels il cherche à établir les causes, les éléments, le progrès et la loi de la civilisation. Il déclare lui-même que les ouvrages de Vico et de

(1) Jacques Stellini a enseigné à l'université de Padoue la morale aristotélique avec un grand éclat pendant une bonne partie du dix-huitième siècle. Il est le dernier représentant vraiment illustre du péripatétisme padouan. Ses ouvrages, presque tous en latin, se rapportent généralement à la morale et à l'histoire de cette science. Il a eu dans le professeur François Mestica un disciple distingué qui a consacré sa laborieuse carrière à la diffusion de la morale rationnelle et des idées libérales dans les Marches et dans la république de Saint-Marin, où il a enseigné l'éloquence et la philosophie. La mort prématurée de cet honorable professeur a malheureusement interrompu la traduction qu'il avait entreprise de la Grande Ethique de Stellini. Il nous a cependant donné en italien l'*Essai sur l'origine et le progrès des mœurs*, et le premier livre de l'Ethique, en deux volumes imprimés à Rimini, 1851 et 1852.

Stellini lui ont donné la première idée d'une science de la civilisation et de sa marche, et il les regarde comme des germes féconds qu'il faut cultiver et développer pour parvenir à l'organisation et à l'achèvement de cette science.

Ses idées diffèrent de celles de Vico sur trois points importants : 1° sur la naissance de la civilisation; 2° sur sa transmission ; 3° sur sa loi. Vico regarde, on le sait, la civisation comme le produit spontané des facultés de chaque peuple, si bien qu'elle peut et doit apparaître indistinctement chez tous sous l'impulsion des mêmes causes. Romagnosi regarde toutes les nations comme naturellement perfectibles ; mais distinguant la faculté de son développement, il attribue celui-ci à un heureux concours de circonstances extérieures et y voit l'œuvre du hasard beaucoup plus que celle d'une évolution irrésistible de l'esprit national. Vico borne son point de vue aux nations isolées et se contente de ramener leur perfectionnement, leur décadence et leur rénovation à l'unité d'un type unique et invariable, combinée avec le retour périodique des mêmes formes politiques et la succession identique des mêmes phases de la science et des mœurs. Romagnosi distingue, au contraire, deux espèces de civilisations : l'une intérieure, résultat des circonstances et d'un bonheur naturel qui fécondent la perfectibilité sociale, et l'autre extérieure, objet de la transmission ; l'une indigène (*nativo*), l'autre transmise (*dativo*) ; il est même à remarquer que, dans sa manière de voir, l'histoire ne nous fournit que des exemples de cette dernière; de sorte que la première n'aurait existé qu'une fois à l'origine des sociétés civiles et se perdrait dans la nuit des temps. Cette civilisation primitive, fruit des facultés humaines et des circonstances extérieures, cette civilisation indigène, en un mot, peut, selon lui, être attribuée, par conjecture, à l'antique Atlantide, continent perdu, dont la Polynésie est peut-être le seul reste qui survive au cataclysme qui l'a englouti.

Quelle que soit l'étrangeté de cette hypothèse, et malgré la manière arbitraire dont Romagnosi limite l'énergie et la spontanéité de l'esprit national, il est certain, cependant, que, par son opinion sur la transmission de la civilisation, son point de vue dépasse celui de Vico, car celui-ci s'est renfermé dans l'étude des nations isolées, tandis que lui a con-

sidéré leurs rapports, s'est élevé à l'idée d'une vie générale et d'un développement commun de l'humanité.

Enfin Romagnosi, éclairé par les travaux des écrivains français du dix-huitième siècle et obéissant, pour ainsi dire, à une croyance devenue commune de son temps, a cru au progrès et s'est représenté sous cette forme la marche des nations et de l'humanité qui, aux yeux de Vico, était bornée au mouvement périodique.

Nous avons vu de quelle manière Rosmini fonde l'organisation de l'humanité sur celle de l'Eglise et comment il se rapproche, sur ce point important, de l'école théologique. Gioberti, dans la première forme de sa philosophie, ne s'écarte guère aussi de ce point de vue, puisque c'est de l'Eglise qu'il attend la direction du mouvement intellectuel et social en général, ainsi que de la pensée et de la vie italienne en particulier; de sorte que, sur cette importante question, M. Mamiani a certainement dépassé les philosophes qui l'ont précédé par l'indépendance de ses idées autant que par l'abondance et la profondeur de ses études.

CHAPITRE VI

SOMMAIRE. — Opinions des penseurs laïques et rationalistes italiens sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat; Gioia et Romagnosi. — Programme sur la réforme du catholicisme contenu dans une œuvre posthume de Gioberti. — Ecrit du professeur Bertini sur la question religieuse. — Idées de M. Mamiani sur le même sujet; son livre intitulé : *Renaissance catholique ;* Rome nouvelle ; idéal du catholicisme transformé par la liberté et le progrès. — Influence pratique de l'idéalisme italien dans la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat; projets de loi de 1861 et de 1867.— Caractères qui rattachent les tendances pratiques de l'idéalisme italien à ses tendances spéculatives.

Il y a un autre point sur lequel M. Mamiani s'est fait librement l'interprète des exigences de l'esprit laïque dans la science comme dans la politique et dans l'art : c'est celui qui regarde les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il est vrai que deux autres personnages laïques, Gioia et Romagnosi, s'en étaient occupés avant lui.

En 1797, l'administration générale de la Lombardie avait, sur le conseil de Bonaparte, ouvert un concours en invitant les écrivains à traiter cette question : « Quel est, parmi les « gouvernements libres, le plus approprié au bonheur de « l'Italie ? » Gioia envoya à ce concours une dissertation qui fut examinée par la Société d'instruction publique de Milan et couronnée. Dans cet écrit de sa jeunesse, dont la première édition porte la date de l'an premier de la République Cisalpine, Gioia, après avoir exposé les raisons qui militent, selon lui, en faveur de la république unitaire [illegible] blique fédérale, s'occupe successivement [illegible]

classes de la population et des moyens d'en transformer l'esprit et les habitudes au profit de la liberté. Il attache une grande importance au concours du clergé dans l'œuvre difficile de l'éducation populaire et de la consolidation des institutions nouvelles, et, pour l'obtenir, il propose d'abaisser le pouvoir épiscopal et d'améliorer la position des prêtres et des curés. La réversion des biens ecclésiastiques à l'Etat et le système du salariat substitué à l'ancienne indépendance, aux priviléges et aux immunités, sont les moyens qu'il propose à un gouvernement dont les idées étaient, du reste, conformes aux siennes : car on sait que c'est du régime républicain et impérial que l'idée d'un clergé salarié a été transportée dans toutes les constitutions, qui leur doivent directement ou indirectement leur origine.

Romagnosi a aussi porté plus d'une fois son attention sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il admet deux manières de les régler ou deux régimes, l'un de dépendance et l'autre d'indépendance vis-à-vis du gouvernement; mais il déclare explicitement qu'il préfère le régime de l'indépendance, associé, bien entendu, avec la liberté des cultes et fondé sur le droit commun ; et cette préférence n'est pas arbitraire, mais motivée par son respect pour la dignité humaine, ainsi que pour la haute mission du clergé et pour l'importance qu'il faut, selon lui, attacher à la concurrence de toutes les forces sociales dans la grande œuvre du progrès. Ces idées sont exposées dans son livre sur la *Genèse du droit pénal* et dans le mémoire qu'il adresse, en 1827, au tribunal de la congrégation de l'Index pour se défendre contre les accusations dont il était l'objet (1).

Donnons ici une place au plan de réforme ecclésiastique tracée dans une œuvre posthume de Gioberti, intitulée : *Réforme catholique de l'Eglise*. Cette anticipation ne nous dispensera pas d'exposer en son lieu la dernière forme de sa philosophie, à laquelle se rattache le plan dont il s'agit; d'ailleurs, en nous écartant pour un instant de l'ordre chronologique, nous pourrons grouper ensemble des écrits qui se rapportent au même objet et sont conçus dans le même esprit : car, si l'auteur de la Primauté et de la Théorie

(1) Voyez à ce sujet la biographie de Romagnosi, par César Cantù, imprimée à Turin en 1861, dans la Collection des contemporains italiens.

du Surnaturel a écrit à un point de vue ecclésiastique, l'auteur de la *Réforme catholique* se rapproche du laïcisme par la méthode et les principes d'un rationalisme manifeste.

L'écrit dont nous parlons est une réunion de fragments, rédigés vraisemblablement à différentes époques, quoique dirigés vers un but commun ; de sorte qu'il n'est pas facile de dire quelle aurait pu être leur forme définitive. Cependant, quelles que soient les lacunes et les incertitudes d'une ébauche si imparfaite, on peut certainement en tirer des idées qui forment un tout et qui se rattachent à un principe commun.

Il y a dans ce livre, comme dans tout ce qu'écrivait Gioberti, deux parts à faire : celle qui regarde la spéculation et celle qui se rapporte au côté pratique de la question. Occupons-nous de celle-ci. Gioberti signale les maux qui affligent l'Eglise et en indique les remèdes. Les désordres dont il déplore l'existence dans l'Eglise sont : la puissance temporelle du pape ; l'ignorance où l'instruction insuffisante d'une partie du clergé ; le défaut d'une liberté tempérée dans les évêques et les prêtres et leur trop grande dépendance du pouvoir romain ; le jésuitisme, qui, en dominant dans la science, dans le culte et dans la discipline, oppose la religion à la civilisation et les rend ennemies ; le défaut d'une forte et sage propagande, à l'intérieur, contre le scepticisme et l'hérésie, à l'extérieur, contre les infidèles ; le célibat des prêtres dans les climats où il est un inconvénient; l'état d'oisiveté d'une partie du clergé et l'inutilité d'un certain nombre de ses institutions ; le défaut d'une éducation mâle et élevée pour les ecclésiastiques ; la vénalité et la lésinerie du culte.

Tels sont les maux. Voici les remèdes. Ils dépendent en partie du public, en partie des particuliers. Parmi ceux qui dépendent du public, les uns sont du ressort de l'Eglise, les autres du ressort de l'Etat, ou ils sont relatifs à l'un et à l'autre à la fois. Nous les donnons sous la forme laconique qu'ils ont dans le programme dont ils font partie.

Abolition du pouvoir temporel; fondation de colléges ecclésiastiques, haute instruction du clergé confiée aux évêques et à l'Etat ; division des prêtres en deux classes, les uns représentant la science et les autres l'action; réforme de l'enseignement théologique, suppression de la scolastique

dans la théologie; élever à l'épiscopat les hommes les plus distingués par la science et le talent; liberté et garanties légales pour toutes les classes du clergé; abolition des jésuites; obtenir le concours des États catholiques aux dépenses nécessaires à la propagande extérieure. Quant à l'intérieur, exciter l'émulation en conférant les premiers honneurs du sacerdoce aux auteurs d'ouvrages remarquables. Deux classes de prêtres, les célibataires et les non-célibataires. Réforme radicale du monachisme. Abolition des moines inutiles et des chanoines tels qu'ils sont. Ramener le canonicat à ses principes. Abolition des pratiques qui font perdre trop de temps. Concours de l'Etat à l'éducation et à l'instruction des jeunes prêtres. Réforme réglementaire, disciplinaire et somptuaire. (P. 62 et 63.)

En parcourant ce programme, il est aisé de s'apercevoir immédiatement de son étendue et de sa hardiesse. Il s'accorde avec celui de Rosmini, en demandant une plus *forte* dose de liberté et d'instruction pour le clergé; il *n'est pas* aussi précis sur les moyens, car il ne détermine pas, ainsi que le fait le livre des Cinq-Plaies de l'Eglise, quels doivent être les rapports du clergé, du peuple, du gouvernement et du saint-siége dans la nomination des évêques, et quelles réformes particulières il faut introduire dans l'Episcopat et les séminaires pour perfectionner le savoir des ecclésiastiques. Mais il propose en revanche l'abolition du pouvoir temporel, et il faut bien reconnaître que les autres réformes contenues dans le même projet s'inspirent généralement au désir de faire renaître la vie dans l'Eglise, de l'unir davantage à la société et de l'associer à son progrès.

Ce plan, que Gioberti qualifie de catholique, l'est-il réellement? Nous laissons aux théologiens le soin d'en juger; ce que nous croyons de notre ressort, c'est de constater l'idée ou plutôt la disposition d'esprit qui domine le livre dans lequel il est contenu. Nous disons la ***disposition d'esprit***, car nous ne pouvons voir une idée unique et nettement formulée dans ces fragments relatifs à diverses époques et produits par les efforts successifs d'une intelligence en mouvement. En effet, dans un passage (p. 9), Gioberti distingue ici, comme dans ses premiers ouvrages, le dogme de la discipline; il voit dans l'un l'élément divin et immuable du christianisme, dans l'autre la partie humaine, changeante et

passagère. Dans un autre passage, il accorde à l'Eglise non-seulement le pouvoir d'introduire de nouvelles définitions, mais la faculté de modifier les anciennes; de sorte que l'immutabilité du dogme ne serait qu'un point de vue de son universalité et de son unité, et qu'elle s'allierait en même temps avec une certaine variété et un certain développement. Il y aurait des idées fondamentales qui, dans la suite des temps, resteraient les mêmes; mais il y aurait aussi un changement dans la pensée et dans l'expression qui mettrait le dogme en harmonie avec le progrès de la raison et de la science.

Ailleurs, Gioberti nous dit que l'Eglise conserve le dépôt de la tradition extérieure, que la parole et la lettre sont confiées à sa garde, mais que la pensée et l'esprit sont le propre du chrétien et de l'homme, et qu'il faut les demander à Dieu et à l'Idée. (P. 43.) Toutes ces propositions, et une infinité d'autres qu'il serait facile de rassembler, attestent dans l'esprit de Gioberti un travail dont le terme était, à coup sûr, le rationalisme.

Il est, en tout cas, certain qu'en se rendant compte du sens des fragments les plus caractéristiques qui se rapportent à ce même sujet, on acquiert la conviction que, selon Gioberti, la religion catholique doit obéir à la loi du progrès, se plier aux exigences et aux interprétations de la raison et devenir la religion du genre humain. Aussi retourne-t-il la *formule* de Rosmini sur le rapport de l'humanité à l'Eglise; tandis que pour le philosophe de Roveredo, l'Eglise catholique est le couronnement du genre humain, qui doit y trouver son salut, pour le philosophe de Turin, c'est, au contraire, l'humanité civilisée et perfectionnée par la science et la liberté qui doit compléter l'Eglise, ou plutôt l'absorber et la transformer. C'est à cette condition que l'Eglise est catholique, suivant Gioberti, c'est-à-dire universelle. Elle représente l'unité religieuse du genre humain, en voie de formation ou dans son accomplissement final. Elle est l'unité du *genre* commencée et perfectible. Aussi, est-ce dans ce sens seulement qu'il est vrai de dire : Hors de l'Eglise point de salut, et encore qu'il faut rester uni à l'Eglise. Aussi, est-ce dans l'âme de chaque fidèle, et partant dans ses facultés naturelles et dans leur rapport avec Dieu, que réside l'esprit de l'Eglise (p. 45); et puisque cet esprit ainsi considéré n'est

autre chose que l'esprit de l'humanité, comme la philosophie est son produit le plus élevé et la raison sa règle suprême, il s'ensuit, qu'au point de vue intérieur, la philosophie domine, car elle est la pensée, le sens et l'interprétation des dogmes; tandis qu'extérieurement la parole contenant l'idée, la religion précède la philosophie. Mais ce dernier rapport est chronologique; logiquement, la philosophie contient la religion. (P. 138.) De sorte que, finalement, le catholicisme conduit au rationalisme et le rationalisme au catholicisme. (P. 47.)

Le nouveau catholicisme de Gioberti est donc l'*universalisme* ou la religion universelle de la raison humaine; l'idée catholique est l'idée universelle, ou du moins celle qui peut le devenir; l'Eglise catholique est la société totale du genre humain; aimer Dieu, c'est aimer l'Idée; vouloir le règne de Dieu sur la terre, c'est vouloir l'extension et l'empire de l'Idée. Ainsi, le christianisme est une révélation extraordinaire de l'idéal religieux, et le Christ est la conscience adéquate de cet idéal dans l'humanité.

Au rationalisme des œuvres posthumes de Gioberti se rattache un petit livre sur la *Question religieuse*, publié par M. Bertini, à Turin, en 1861. L'écrit du professeur de la faculté philosophique de Turin se compose de trois dialogues entre un théologien et un philosophe, qui ont pour but de montrer qu'on peut entendre le christianisme de deux manières, c'est-à-dire suivant les principes d'une orthodoxie jalouse et inexorable, ou conformément à la raison. Au premier point de vue, le christianisme est un système de dogmes et de doctrines qui est fixé par des formules inaltérables, et qui, enchaînant l'intelligence, maîtrise aussi l'action et la vie; ainsi entendu, il ne laisse point de place à la liberté et il est logiquement despotique. Sous le second aspect, le christianisme est un ensemble d'idées et de sentiments dont le sens est déterminé par la raison et qui se concilie avec l'indépendance de la pensée et la liberté politique. Passant ensuite des principes aux applications, M. Bertini soumet à une courte exégèse les principaux dogmes du christianisme, tels que la Chute, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eternité des peines et démontre qu'ils se prêtent, dans une certaine mesure, à des interprétations acceptables pour la pensée humaine; il conclut que ce travail de la raison est indispensable à sa réconciliation

avec la foi et que, si le christianisme ne l'admet pas avec ses conséquences, il est nécessairement en lutte avec le mouvement intellectuel et politique de l'humanité; conclusion, on le voit, qui ne diffère guère de celle de Gioberti, et qui tend aussi au triomphe du rationalisme.

M. Mamiani, que tant de rapports de doctrine et de patriotisme unissent aux philosophes précédents, partage nécessairement un certain nombre de leurs opinions; mais ses idées se distinguent aussi des leurs, tantôt par le point de vue et tantôt par le genre de son esprit. Car, d'un côté, interprétant et modifiant la pensée laïque sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, il repousse l'optimisme de Gioia touchant le clergé salarié, résout franchement dans le sens de la liberté la question posée par Romagnosi entre le régime ecclésiastique de l'indépendance et celui du salariat, et ne s'occupe pas spécialement, ainsi que le fait M. Bertini, de soumettre aux interprétations du rationalisme les doctrines catholiques. D'un autre côté, acceptant de Rosmini et de Gioberti tout ce qui s'accorde avec les exigences de la pensée laïque, aussi fermement attaché aux droits de la raison que circonspect sur les questions de dogme, il s'occupe, avant tout, de déterminer les conditions extérieures dans lesquelles le catholicisme doit trouver, par lui-même, les moyens de se transformer et d'entrer avec la société dans la voie d'un progrès commun. Ce révolutionnaire de 1831, ce laïque qui a gouverné les Etats romains en des temps de grande agitation, ne touche directement au dogme, ni à la hiérarchie; mais il attend tout de la séve intérieure du catholicisme, une fois que la liberté l'aura pénétré de son souffle et délivré des entraves du régime despotique.

Ses pensées, sur ce sujet, s'appuient essentiellement sur deux faits : l'un est une croyance devenue générale, l'autre est un phénomène attesté d'une manière irrécusable par l'expérience. La croyance dont il s'agit a pour objet la spontanéité du développement humain et de l'ordre social; le sens commun a, en effet, admis définitivement que l'homme et la société ont en eux-mêmes la règle de leur activité et qu'aucune force étrangère ne peut se substituer à leur propre nature. D'autre part, c'est un fait que, touchant les matières de la foi, les individus et les peuples professent différentes opinions. De ces deux faits, on déduit l'indépendance de

l'Etat et la liberté de conscience comme une double nécessité sociale. Or, afin de pouvoir régler les rapports de l'Eglise et de l'Etat sous le régime de la liberté, il faut d'abord que le catholicisme admette ces deux faits avec leurs conséquences immédiates et nécessaires. Tant que ses chefs s'obstineront à vouloir régenter les gouvernements civils et connaître, en dernier ressort, des lois promulguées par eux; tant qu'ils nieront à l'Etat la capacité de remplir sa mission en prenant pour guide la lumière naturelle; tant qu'ils prétendront recourir à la violence pour faire rentrer les âmes sous leur discipline et dans le giron de l'Eglise, l'entente entre les uns et les autres sera impossible. Mais que les chefs du catholicisme veuillent seulement admettre l'existence des faits dont il s'agit avec l'indépendance de l'Etat et la liberté de conscience qui en sont les corollaires, et aussitôt, sans rien abandonner de la rigueur des dogmes religieux, ils se mettront en harmonie avec les tendances légitimes de la société et entreront dans la voie du progrès. Et ce parti semble à M. Mamiani devoir coûter d'autant moins aux pasteurs de l'Église catholique, qu'il est motivé par un fait parfaitement conforme à l'esprit de l'Evangile. Jésus-Christ n'a-t-il pas, en effet, exigé du fidèle avant toute chose le concours spontané de l'esprit à la foi; n'est-ce pas le cœur et l'amour qu'il demande aux hommes dans l'exercice de la religion, et comment ce but peut-il être atteint sans la spontanéité intérieure et la liberté extérieure?

De ces prémisses M. Mamiani déduit la nécessité d'abolir le pouvoir temporel du pape. Car sous un pareil pouvoir, la séparation du gouvernement civil et de l'Eglise est une illusion; il en déduit également le retour de l'Eglise à ses institutions primitives dans la mesure du possible.

La forme sous laquelle M. Mamiani a présenté ses idées sur ce dernier point dans sa *Renaissance Catholique* (Florence, Le Monnier, 1862) rattache ce petit livre à la *Lettre à Auguste Barbier*, sorte de préface à ses *Hymnes*, publiées en 1836, et qui avaient précisément pour sujet l'Eglise primitive et l'idéal d'une civilisation parfaite. Dans le cadre agréable d'un roman, sous les fleurs de l'imagination et de la poésie, l'auteur de cet écrit trace le tableau du Catholicisme transformé par la liberté et le progrès. M. Mamiani nous conduit dans la Rome de l'avenir, et nous la montre renouvelée et

perfectionnée par le libre développement des forces spirituelles. Dans la description qu'il en fait, le pontificat, l'épiscopat, les fonctions du prêtre et du moine, la prédication, les fêtes religieuses, les institutions, les rites, les cérémonies, passent sous nos yeux comme transfigurés par la puissance d'une imagination qui obéit à l'idée, et d'une idée qui s'appuie sur les nécessités sociales et le désir du bien pour deviner l'avenir.

L'écrit de M. Mamiani n'a donc ni la forme sèche d'un programme ni l'allure scientifique d'une dissertation ; mais, sous le caprice apparent de descriptions poétiques, on y retrouve sans peine les conceptions de l'homme d'Etat et du philosophe. Partisan dévoué de toutes les libertés, M. Mamiani veut sincèrement et complétement celle de l'Eglise ainsi que celle de l'Etat, et se prononce avec une égale fermeté contre les empiétements réciproques des deux pouvoirs. Il renonce pour l'Etat aux concordats, à la collation des bénéfices, aux appels comme d'abus, à la nomination des évêques, de même qu'il demande à l'Eglise l'abandon du droit canonique et l'obéissance au droit commun dans ses rapports avec la société.

Au reste, l'élection des évêques par le clergé, la possession par l'Eglise de biens et de revenus indépendants, une composition du sacré collége mieux appropriée aux droits respectifs des nations catholiques et à la représentation de chacune dans le conclave, la transformation des ordres religieux en sociétés de charité publique, sont les vœux qu'il forme pour le perfectionnement du catholicisme, tantôt adoptant et tantôt modifiant les programmes de Gioberti et de Rosmini.

Telles sont les idées émises par les idéalistes italiens sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Parmi les solutions proposées sur cette grande question par le parti libéral ou tentées par les gouvernements qui se sont succédé en Italie depuis 1860, il n'en est pas une qui n'ait été devancée par les méditations et les desseins idéaux des philosophes. La formule célèbre de *l'Eglise libre dans l'Etat libre*, sauf les réserves que nous avons faites, résume les idées exposées par Rosmini dans les écrits des Cinq-Plaies de l'Eglise et de la Constitution suivant la justice sociale. La convention proposée au gouvernement du saint-siége par le baron Ricasoli

en septembre 1861, le projet de loi sur la liberté de l'Eglise et la réorganisation financière de ses biens, présenté en janvier 1867 par le ministère dirigé par le même homme d'État, sont inspirés par les mêmes idées.

Une autre remarque à faire, c'est que l'esprit de ces réformes s'accorde avec les sentiments de modération et de liberté qui se retrouvent dans toute la partie pratique de l'Idéalisme italien. Rosmini et Gioberti prétendent réformer l'Eglise, tout en restant catholiques. Nous n'avons pas caché, il est vrai, nos doutes sur le catholicisme professé par Gioberti dans les fragments de l'ouvrage qu'il a consacré à cette question ; mais quant à Rosmini, qui pourrait douter non-seulement de la sincérité, mais aussi de la réalité de son orthodoxie? Rosmini a voulu réformer le catholicisme sans sortir du giron de l'Eglise ; et quant à Gioberti, il faut évidemment distinguer son programme des explications et des doctrines qu'il y ajoute. Le programme ne touche en somme qu'à la discipline et laisse le dogme intact. Ses considérations sur la dialectique de la science catholique rentrent dans la *philosophie* de la religion et ne touchent pas à son essence actuelle.

M. Mamiani, qui n'est point théologien, mais qui regarde les religions comme des éléments intégraux de la civilisation et les ramène à des formes diverses d'un rapport spécial de l'être humain avec l'absolu, prétend encore moins toucher à l'intégrité du dogme et troubler les consciences par des schismes et des hérésies. Lui aussi entend que l'Eglise se réforme de ses propres mains, et il est de plus très-convaincu que l'Italie n'apporte pas assez de passion dans les questions religieuses pour avoir à craindre qu'elle n'abandonne sa foi. Et, au surplus, c'est le caractère propre de presque tous les réformateurs dont l'histoire de la Péninsule conserve le souvenir d'avoir voulu perfectionner l'Eglise sans cesser de lui appartenir et sans y produire de division. C'est le trait distinctif de Savonarole et de Scipion Ricci, non moins que celui de Rosmini et de Gioberti.

Concluons de ces réflexions que l'Idéalisme italien a suivi dans cet ordre d'idées la même voie et poursuivi le même but que dans l'ordre politique. Son influence a été de la même nature dans la sphère de la Religion que dans celle de l'Etat ; dans l'une comme dans l'autre il n'a rien brisé,

mais il a poussé à un travail de transformation qui tend à améliorer tous les éléments de la société.

Le mouvement auquel il se rattache n'est donc pas une révolution, mais une évolution. De là aussi peut-être sa force et sa faiblesse dans l'ordre de la spéculation comme dans l'ordre pratique. Car s'il contribue à une lente préparation de l'avenir, il doit aussi ne pas rompre complétement avec le passé. De là un idéal de société dont les éléments sont en partie empruntés aux vieilles institutions et en partie conformés aux aspirations nouvelles de l'humanité; de là une modération qui est vraiment de la sagesse, parce qu'elle a pour base l'expérience, pour règle le droit, et pour guide la raison, mais qui, aux yeux des hommes passionnés et des esprits exclusifs, passe pour une défaillance ou une astuce.

En tout cas, il est du moins assuré que la philosophie a sa part d'influence dans l'organisation de la nationalité italienne comme elle l'a eue dans sa reconstitution.

Il y a plus, car, par les questions qu'elle a soulevées et les idées qu'elle a émises sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat et sur l'organisation de l'Humanité, son point de vue s'est étendu au delà des frontières nationales et son regard s'est adressé à tous les peuples; et en disant cela, nous sommes loin de vouloir placer les penseurs de l'Italie au-dessus des philosophes des autres nations ; car non-seulement nous sommes persuadés de la solidarité de toutes les philosophies nationales dans le mouvement général de la pensée humaine, mais nous avons la conviction que la pensée de la France, de la Prusse et de l'Angleterre n'a pas moins fait pour le réveil de la pensée de l'Italie que leur assistance matérielle pour le rétablissement de son indépendance. Si nous nous souvenons volontiers de tout ce que l'Europe de la Renaissance doit à l'Italie et à son génie, nous savons aussi que, sans le dix-huitième siècle et la révolution française, sans l'école allemande et l'école écossaise, l'intelligence philosophique de la Péninsule ne se serait peut-être pas relevée de l'état d'abattement dans lequel sa décadence naturelle et l'oppression étrangère l'avaient jetée.

LIVRE V.

DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE GIOBERTI

Hégéliens, Sceptiques, Scolastiques.

LIVRE V.

CHAPITRE PREMIER

SOMMAIRE. — Dernière philosophie de Gioberti; elle peut être considérée comme une transition entre l'idéalisme italien et le développement de la philosophie hégélienne en Italie. — Analyse des doctrines contenues dans les œuvres posthumes de Gioberti sur l'idée et l'objet de la philosophie, sur la connaissance et ses éléments, sur la dialectique et la création. — Nouveau rapport établi par Gioberti entre la philosophie et la religion, dans sa *Protologie;* son rationalisme. — Nouveau rapport établi dans le même ouvrage entre la connaissance du sensible et celle de l'intelligible. — Nouvelle manière dont il détermine et unit l'intuition, la réflexion et le langage. — Origine du langage et révélation.

Avant d'aborder l'étude des philosophes italiens qui aspirent à succéder aux précédents dans la direction de la pensée nationale, ou qui, combattue par eux, continuent la lutte avec une fortune variable, nous devons exposer brièvement la seconde forme de la philosophie de Gioberti.

Cette doctrine est, selon nous, l'anneau qui unit la philosophie de Hégel à celles qui appartiennent en propre à l'I-

talie contemporaine. En lui assignant cette place et ce rôle, nous avons principalement en vue son esprit général, la marche de sa méthode et certains points essentiels qui lui sont communs avec l'idéalisme absolu. Il s'en faut donc que nous regardions la dernière forme de la philosophie de Gioberti comme une simple reproduction de l'Hégélianisme. Nous la tenons au contraire pour une doctrine indépendante, dont l'originalité est attestée par un grand nombre de vues neuves et profondes qui, malheureusement, sont restées le plus souvent à l'état de germe. Esprit éminemment synthétique, Gioberti voulait composer un système capable d'embrasser et de coordonner les vérités contenues dans toutes les philosophies dont une étude approfondie de l'histoire lui avait révélé la suite et l'importance; à ce titre, ses spéculations devaient beaucoup aux découvertes de Hégel; l'idéal même qu'il se proposait de réaliser, la méthode nouvelle qui en était la conséquence, la liberté et l'élévation d'esprit qui devaient en être la condition, tout le rapprochait, dans cette phase de son développement intellectuel, du grand philosophe allemand. Cependant ce rapprochement n'a jamais dépassé les bornes d'une imitation libre, car Gioberti n'a jamais cessé de combattre Hégel, sur un grand nombre de points importants; il faut même dire qu'il est resté platonicien autant et plus qu'il n'est devenu hégélien, et il nous sera facile de prouver que le fond de sa nouvelle doctrine n'est qu'un mélange de platonisme et d'hégélianisme combinés de manière à former un idéalisme différent de l'idéalisme absolu par ses tempéraments et ses contre-poids.

Mais avant de montrer que Gioberti a professé, dans la dernière partie de sa carrière, une doctrine différente de celle qu'il a publiquement avouée jusqu'en 1848, et de chercher de quelles sources elle dérive, disons quelques mots des livres qui la contiennent et de l'état dans lequel ils nous sont parvenus.

Ces livres font partie de ses œuvres posthumes (1); ils ont

(1) La publication des œuvres posthumes de Gioberti a été confiée par ses héritiers à M. Joseph Massari, son fidèle disciple et ami, aujourd'hui député au parlement italien, qui s'est acquitté de cette tâche avec la plus scrupuleuse exactitude. M. Massari ne nous a rien laissé ignorer de la pensée de Gioberti. Les recueils qu'il a publiés nous la montrent, pour ainsi dire,

été publiés en 1856 et 1857, et sont au nombre de trois : la *Protologie*, la *Philosophie de la Révélation*, la *Réforme catholique de l'Eglise*. Tous ces ouvrages sont imparfaits ; aucun n'a été achevé; on y trouve à côté de chapitres complets, des développements à peine indiqués. des lacunes considérables, des phrases inachevées ou jetées sur le papier sous forme de notes. Ils ont cependant été mis en ordre sur les traces de plans ébauchés par l'auteur. La suite ne s'y retrouve pas toujours, mais à défaut d'un raisonnement continu et d'une division harmonieuse, on y découvre une multitude de vues et de réflexions dont la courte et vive expression atteste l'énergie, la rapidité et presque l'éruption volcanique de la pensée. Sans doute on ne peut pas dire sous quelle forme se seraient définitivement présentés au public ces travaux que la mort a suspendus, quels changements l'auteur y aurait introduits pour en faire disparaître les dissonances choquantes, pour établir l'harmonie entre les spéculations d'une intelligence qui, après avoir passé par diverses transformations et avoir considéré les questions philosophiques sous différents aspects et dans des situations opposées, aurait eu besoin de coordonner fortement ses idées et de les soumettre à une vérification sévère. Tels qu'ils nous sont parvenus cependant, ces écrits augmentent notre admiration pour Gioberti ; car s'ils ne forment pas un corps de doctrines parfaitement régulier, ils sont cependant inspirés par un même esprit et contiennent la preuve d'un progrès important dans la pensée de l'auteur. Si la mort lui a ravi la gloire de tirer de ces germes féconds le système qu'il rêvait, ses méditations ne seront point perdues pour ceux qui sauront s'en emparer. Car sous le jargon bizarre et souvent obscur de ces notes, comme sous le style noble et éloquent des morceaux achevés qui s'y trouvent mêlés, on sent l'enthousiasme pour la science, la force du génie et l'indépendance de la raison.

sous toutes les formes de l'élaboration, depuis la note fugitive et incomplète jusqu'au fragment de longue haleine et au morceau achevé. C'est, à notre avis, avec ce scrupule qu'il faut traiter les produits, quels qu'ils soient, d'une pensée supérieure. Nous regrettons seulement que ces recueils ne portent pas le titre de fragments, qu'on ne les ait pas disposés d'une manière conforme à ce titre, et qu'on les ait présentés comme des livres, tandis qu'ils ne sont que des ébauches et des cadres.

Ces considérations suffiront, à ce qu'il nous semble, pour faire comprendre pourquoi nous nous bornons à mettre en lumière trois points relativement à la doctrine contenue dans les œuvres posthumes de Gioberti, c'est-à-dire : 1° que cette doctrine est réellement une nouvelle forme de sa philosophie ; 2° qu'on en trouve les premières traces dans les Prolégomènes à la Primauté, publiés, du vivant de l'auteur, en 1845, et qu'elle n'est du reste que l'élément rationnel de sa première doctrine, dégagé de l'alliage théologique, développé et transformé par un mélange d'hégélianisme et de platonisme; 3° que Gioberti, génie éminemment progressif, après avoir commencé sa carrière philosophique par le dogmatisme catholique, l'a terminée par un rationalisme qui soumet la religion au libre examen de la pensée et en tente l'explication. Dans ce revirement de son esprit, la fusion primitive de la foi et de la raison fait place à la subordination de la première à la seconde ; le rapport des termes est interverti ; dans ses premiers ouvrages le philosophe turinois plaçait la foi et l'autorité au sommet de la science ; ici, c'est la raison et la liberté qui dominent.

Montrons d'abord qu'il y a réellement une nouvelle forme de philosophie dans les œuvres posthumes de Gioberti, en résumant les idées qu'elles renferment : 1° sur l'objet et les caractères de cette science, 2° sur la connaissance et ses éléments, 3° sur la dialectique et la création.

De cette sorte, sans entrer dans les détails, et tout en laissant à ceux qui voudront en faire l'objet d'un travail spécial, le soin de coordonner les idées particulières qu'elle renferme sur les questions spéciales, nous chercherons dans la Protologie de Gioberti (science des premiers principes) les conceptions essentielles et l'esprit général (1) ; ensuite nous puiserons dans sa Philosophie de la révélation les preuves les plus remarquables de son rationalisme religieux.

(1) En parcourant la Correspondance de Gioberti, nous trouvons une mention de la Protologie dans une lettre qui porte la date du 11 avril 1845. Voici ce qu'on lit à la page 492 du second volume : « La Protologie, dont je n'ai pas écrit un mot mais que j'ai déjà tout entière dans ma tête, formera trois ou quatre volumes. »
Il est donc certain qu'en avril 1845, Gioberti n'avait pas écrit un mot de cet ouvrage, et que la rédaction des fragments que nous possédons est postérieure aux Prolégomènes dont la composition porte la date du mois de janvier de la même année.

L'idée de la philosophie, telle que nous l'avons trouvée dans l'Introduction, le principal des ouvrages primitifs de Gioberti, est celle d'une science qui embrasse les premiers principes de l'être et de la connaissance, de la civilisation et de la nationalité, qui est à la fois catholique, rationnelle, humaine et italienne.

Ces mêmes caractères se retrouvent dans l'idée de la philosophie telle que nous la présentent les œuvres posthumes, mais ici ils ont changé de rapport et de signification. Car par catholicisme de la philosophie il n'entend plus que son universalité et sa continuité ; par sa physionomie nationale il désigne le rapport nécessaire de la vérité avec l'intelligence des peuples qui la cultivent ; par sa conformité au génie italien il indique l'aptitude de l'Italie à égaler par l'étendue de son esprit l'immensité du vrai.

« La science doit être catholique, dit-il, et le catholicisme « de la science consiste dans la continuité des travaux des « hommes appartenant aux différents pays et aux différents « siècles et formant entre eux une même famille. » (P. 55 du vol. I de la Protologie). La tradition est nécessaire à la science; elle est même la condition de ses révolutions et de ses progrès, car ces changements féconds supposent des travaux antérieurs, leur suite et la possibilité de les dépasser.

Qu'on ajoute à cette tradition scientifique la tradition religieuse et l'on achèvera de se faire une idée de la manière dont la philosophie doit être catholique. Car, suivant l'auteur de la Protologie, il faut que le philosophe connaisse la tradition religieuse et en tienne compte ; il faut qu'il étudie tout ce que la révélation enseigne touchant *les idées naturelles de l'homme, de Dieu et du monde;* mais l'influence de cette tradition sur la philosophie doit être négative et « non po- « sitive, la délivrer de l'erreur en lui servant de guide et non « l'empêcher de chercher la vérité avec les moyens qui lui « sont propres.

« L'ancien et le nouveau doivent s'unir dans la science. « L'ancien regarde les principes traditionnels et intuitifs ; le « nouveau se rapporte au développement scientifique et « réfléchi ; c'est ainsi que la science embrasse tous les temps « et devient perpétuelle. (*Ibidem*, page 56.)

« Toute idée, dit-il encore, qui paraît parmi les hommes, « se développe de mille manières, suivant la trempe des

Ces considérations suffiront, à ce qu'il nous semble, pour faire comprendre pourquoi nous nous bornons à mettre en lumière trois points relativement à la doctrine contenue dans les œuvres posthumes de Gioberti, c'est-à-dire : 1° que cette doctrine est réellement une nouvelle forme de sa philosophie ; 2° qu'on en trouve les premières traces dans les Prolégomènes à la Primauté, publiés, du vivant de l'auteur, en 1845, et qu'elle n'est du reste que l'élément rationnel de sa première doctrine, dégagé de l'alliage théologique, développé et transformé par un mélange d'hégélianisme et de platonisme ; 3° que Gioberti, génie éminemment progressif, après avoir commencé sa carrière philosophique par le dogmatisme catholique, l'a terminée par un rationalisme qui soumet la religion au libre examen de la pensée et en tente l'explication. Dans ce revirement de son esprit, la fusion primitive de la foi et de la raison fait place à la subordination de la première à la seconde ; le rapport des termes est interverti ; dans ses premiers ouvrages le philosophe *turinois* plaçait la foi et l'autorité au sommet de la science ; *ici*, c'est la raison et la liberté qui dominent.

Montrons d'abord qu'il y a réellement une nouvelle forme de philosophie dans les œuvres posthumes de Gioberti, en résumant les idées qu'elles renferment : 1° sur l'objet et les caractères de cette science, 2° sur la connaissance et ses éléments, 3° sur la dialectique et la création.

De cette sorte, sans entrer dans les détails, et tout en laissant à ceux qui voudront en faire l'objet d'un travail spécial, le soin de coordonner les idées particulières qu'elle renferme sur les questions spéciales, nous chercherons dans la Protologie de Gioberti (science des premiers principes) les conceptions essentielles et l'esprit général (1) ; ensuite nous puiserons dans sa Philosophie de la révélation les preuves les plus remarquables de son rationalisme religieux.

(1) En parcourant la Correspondance de Gioberti, nous trouvons une mention de la Protologie dans une lettre qui porte la date du 11 avril 1845. Voici ce qu'on lit à la page 492 du second volume : « La Protologie, dont je n'ai pas écrit un mot mais que j'ai déjà tout entière dans ma tête, formera trois ou quatre volumes. »

Il est donc certain qu'en avril 1845, Gioberti n'avait pas écrit un mot de cet ouvrage, et que la rédaction des fragments que nous possédons est postérieure aux Prolégomènes dont la composition porte la date du mois de janvier de la même année.

L'idée de la philosophie, telle que nous l'avons trouvée dans l'Introduction, le principal des ouvrages primitifs de Gioberti, est celle d'une science qui embrasse les premiers principes de l'être et de la connaissance, de la civilisation et de la nationalité, qui est à la fois catholique, rationnelle, humaine et italienne.

Ces mêmes caractères se retrouvent dans l'idée de la philosophie telle que nous la présentent les œuvres posthumes, mais ici ils ont changé de rapport et de signification. Car par catholicisme de la philosophie il n'entend plus que son universalité et sa continuité ; par sa physionomie nationale il désigne le rapport nécessaire de la vérité avec l'intelligence des peuples qui la cultivent ; par sa conformité au génie italien il indique l'aptitude de l'Italie à égaler par l'étendue de son esprit l'immensité du vrai.

« La science doit être catholique, dit-il, et le catholicisme « de la science consiste dans la continuité des travaux des « hommes appartenant aux différents pays et aux différents « siècles et formant entre eux une même famille. » (P. 55 du vol. I de la Protologie). La tradition est nécessaire à la science; elle est même la condition de ses révolutions et de ses progrès, car ces changements féconds supposent des travaux antérieurs, leur suite et la possibilité de les dépasser.

Qu'on ajoute à cette tradition scientifique la tradition religieuse et l'on achèvera de se faire une idée de la manière dont la philosophie doit être catholique. Car, suivant l'auteur de la Protologie, il faut que le philosophe connaisse la tradition religieuse et en tienne compte ; il faut qu'il étudie tout ce que la révélation enseigne touchant *les idées naturelles de l'homme, de Dieu et du monde;* mais l'influence de cette tradition sur la philosophie doit être négative et « non po- « sitive, la délivrer de l'erreur en lui servant de guide et non « l'empêcher de chercher la vérité avec les moyens qui lui « sont propres.

« L'ancien et le nouveau doivent s'unir dans la science. « L'ancien regarde les principes traditionnels et intuitifs ; le « nouveau se rapporte au développement scientifique et « réfléchi ; c'est ainsi que la science embrasse tous les temps « et devient perpétuelle. (*Ibidem*, page 56.)

« Toute idée, dit-il encore, qui paraît parmi les hommes, « se développe de mille manières, suivant la trempe des

« esprits. Or, elle peut recevoir un développement complet « ou incomplet. Le premier conserve l'idée tout entière, il « est catholique ; le second la mutile, il est hérétique. C'est « ainsi que Platon fut le successeur catholique de Socrate et « que l'Eglise est la véritable héritière du Christ dont elle « seule a recueilli l'idée tout entière. » (*Ibidem*, page 124.)

Aussi la philosophie sera-t-elle orthodoxe à proportion de son étendue et de son organisation, suivant la compréhension et l'harmonie des vérités qu'elle contient. Elle deviendra au contraire hétérodoxe à mesure qu'elle renoncera à l'usage d'une dialectique large et harmonieuse, capable de combiner les contraires et de retrancher les excès. (*Ibidem*, pages 30 et 31.)

Du reste la philosophie est libre ; elle s'appuie sur la liberté de la pensée. Il est vrai qu'autre chose est la liberté, et autre chose la licence ; la vraie liberté est conciliante et harmonieuse comme la dialectique; la licence est exclusive et fausse comme la sophistique. La philosophie doit embrasser la totalité du vrai et du réel, dominer et accorder ensemble toutes les sciences et tous les éléments de la civilisation, employer et concilier tous les procédés de l'esprit humain et tous les principes rationnels sans dépendre d'aucun autre principe que la pensée ; car dans la philosophie l'esprit est à lui-même son propre instrument. (Page 20.)

Enfin dans cette manière nouvelle d'entendre la philosophie, Gioberti distingue complétement le rôle de cette science de celui de la religion. Elles sont unies dans l'unité de l'objet le plus élevé de la connaissance, à la fois intelligible et incompréhensible ; mais après être dérivées de cette source unique, elles se séparent pour ne plus se confondre. L'une se sert de la foi et de l'opinion, l'autre de l'idée réfléchie et de la raison. Cependant tout en demeurant distinctes, elles concourent au même but et s'appuient réciproquement. La philosophie aspire à connaître toute la vérité en comprenant la religion et en expliquant la foi ; la religion tend, par son développement, à guider la philosophie à de nouveaux progrès et à fournir de nouvelles matières à ses spéculations. L'une est aristocratique, elle est le lot réservé au petit nombre ; l'autre est démocratique et commune à tous ; la philosophie est l'idée pure, la religion est l'idée toujours mêlée d'un élément sensible; mais l'une et l'autre

sont cependant un double instrument de progrès et doivent s'accorder dans un perfectionnement commun et universel. (Pages 20 et 126 du vol. I.)

Car les religions ont leur part de vérité et d'erreur, leurs développements, leurs décadences et leurs perfectionnements comme la philosophie. Il y a une dialectique des religions comme il y en a une dans les systèmes rationnels, et cette dialectique, qui remonte jusqu'à l'acte créateur, se rattache à l'ordre cosmique et domine également toutes les sphères de la raison et de la foi. Elle est la marche par laquelle l'esprit se rapproche de la vérité absolue, sans pouvoir jamais l'atteindre. Car l'identification de l'esprit humain avec la raison divine est impossible, mais l'approximation de l'un à l'autre est indéfinie; elle peut et doit avoir lieu en parcourant des degrés sans nombre. (*Ibid.*, p. 130.)

Aussi le Christianisme et le Catholicisme lui-même sont-ils dialectiques; le mouvement en est inséparable, comme il l'est de tout élément de la civilisation.

« Comme on voit, dit Gioberti, se former constamment de nouveaux mondes par la condensation de la matière éthérée, de même aussi on voit sortir des intuitions condensées de l'intelligible et de l'effort de la réflexion, de nouveaux systèmes et un plus ample développement de la science. »

Cet agrandissement doit s'effectuer dans le catholicisme, expression du Verbe divin. Si le catholicisme s'arrête et ne s'agrandit pas, il meurt comme l'univers lui-même mourrait s'il ne se modifiait pas sans cesse. » (P. 131.)

« Le progrès a donc lieu dans l'ordre de la vertu religieuse et de la sainteté, aussi bien que dans celui de la science et de la vérité; de là la variation nécessaire de l'idée du saint et du héros chrétien; de là son application aux temps, aux lieux, aux caractères des peuples et des civilisations. Les jésuites ont introduit dans le culte un type de sainteté légendaire et immuable... digne du moyen âge, sans spontanéité et sans vigueur. De là les saints de nos jours, objets d'une imitation artificielle; bonnes gens, mais tout à fait inutiles et sans influence. Le type moderne de la sainteté est encore à faire. » (*Ibid.*, p. 130.)

Ces vues de Gioberti sur la philosophie et ses rapports avec la religion, ces réflexions touchant leur progrès commun et leur participation à la loi du mouvement universel,

diffèrent profondément de sa manière primitive de voir sur les mêmes objets. Car l'idée de la philosophie telle qu'il l'entendait d'abord, était, de son propre aveu et conformément à son intention formelle, une conception à double sens et à double usage, théologie et philosophie tout ensemble, raison et foi, selon le goût et l'inclination de chacun. Gioberti plaçait la théologie en tête de sa classification des sciences, mais en même temps il déclarait que son Dieu était l'idée. Il voulait le progrès dans l'Eglise, mais il le bornait à la discipline et en excluait entièrement le dogme. Il entendait rendre la philosophie catholique, et son catholicisme était alors un ensemble de conceptions et de formules qui devaient demeurer intangibles et sacrées pour le philosophe. En même temps, cependant, la révélation et la création, ces bases indispensables de la croyance au surnaturel dans l'ordre de la connaissance et de l'être, ces fondements primitifs du mystère étaient soumis à des explications rationnelles, car la création n'était autre chose que la détermination de *l'Etre* absolu dans son activité universelle et l'individualisation des idées dans les phénomènes par le moyen de cette activité. D'un autre côté, la révélation extérieure était rattachée par Gioberti à l'intérieure, et l'intérieure réduite à un produit de l'idée, dont tous les hommes participent. Les signes sensibles, inséparables des idées, produits internes des forces constitutives de l'esprit humain, composaient ainsi l'élément révélé du langage, ou plutôt en rendaient la révélation naturelle et universelle.

De cette manière Gioberti faisait alors de sa philosophie un glaive à double tranchant, destiné à servir à la fois l'Eglise et la société, l'autorité et la raison ; cette arme était forgée par le croyant et le patriote, et accommodée par l'écrivain aux fins de la politique.

Elle était plutôt l'œuvre d'un philosophe habile que d'un chercheur indépendant qui ne se propose d'autre but que la connaissance de la vérité. Mais ici les équivoques ont disparu; les rôles de la philosophie et de la théologie sont précisés et intervertis. C'est la raison qui domine et la foi qui obéit ; et cependant la religion conserve son importance et sa grandeur, car elle répond à un rapport de l'être absolu avec l'esprit humain, elle fait partie de l'économie du monde moral et se rattache à la science par la même relation qui unit

la puissance à l'acte, le présent à l'avenir, le sensible à l'intelligible, la pensée démocratique enveloppée dans le mythe et le symbole avec l'idée pure et rationnelle dont l'élite des hommes est capable.

Selon Gioberti, ce qui fait naître les conflits entre la philosophie et la religion, c'est l'habitude de regarder le contenu de la révélation et l'élément surnaturel de la foi comme des faits accomplis qui accompagnent les commencements de la religion, tandis qu'au contraire ce sont des phénomènes qui se rapportent à l'avenir et annoncent les événements *palingénésiaques*. C'est là le sens du miracle et de la prophétie. Ces phénomènes, qui dépassent la science et la réalité actuelle, sont les avant-coureurs de la science et de la réalité future, les pronostics des temps nouveaux, entrevus par l'intuition, affirmés par la foi, transportés du dedans au dehors par l'imagination et l'enthousiasme. (V. pages 142 et 143 du vol. Ier de la Protologie, et pages 248 et 249 de la Philosophie de la Révélation). Pour avoir la clef du miracle, il faut imiter Kant et transporter de l'objet au sujet la production et la loi des faits merveilleux comme il a transporté de l'être à la pensée la production et la loi des faits intellectuels. (*Ibidem.*)

Telles sont réduites à leurs principaux traits les différences qui séparent les deux formes de la philosophie de Gioberti sur l'objet et les caractères de la philosophie. Passons maintenant à la théorie de la connaissance pour y appliquer la même recherche. Nous y avons trouvé les éléments suivants : les sens, l'intuition intellectuelle, la réflexion, le langage, la faculté de l'incompréhensible (*sovrintellingenza*). Que deviennent-ils dans la nouvelle philosophie de Gioberti; par quels rapports nouveaux modifient-ils le mécanisme et le jeu de l'intelligence humaine ? Comment en élèvent-ils la puissance et la rapprochent-ils du type tracé par les plus hardis rationalistes? On se souvient que dans sa première philosophie Gioberti séparait profondément les sens de l'intelligence et qu'il unissait leurs produits par un rapport pour ainsi dire extérieur, appelé par lui, comme par Rosmini, par Kant et par tous les idéalistes qui admettent une semblable opposition, synthèse *à priori* ou jugement synthétique *à priori*. Il admettait bien dans l'intuition fondamentale qu'il attribuait à l'âme la vue unique et complexe du fini, de l'infini et de leur rap-

port; mais le fini, compris dans cette intuition, était l'idée du fini, ou le fini intelligible et non le fini sensible ou phénoménal, de sorte que rien n'était réellement plus divisé dans les premiers ouvrages de Gioberti que la sensibilite et l'intelligence. C'est tout le contraire qui a lieu dans les œuvres posthumes. Ici, les sens nous sont représentés comme une intelligence enveloppée qui se dégage peu à peu de ses langes et arrive par degrés au grand jour de la science en traversant les phases d'une transformation lente et régulière, et l'intelligence est regardée comme le sens arrivé à son plus haut point de perfection. Non seulement on y admet que l'esprit est une force unique, mais on y ramène tous les phénomènes intérieurs à la racine d'une même puissance, la pensée.

« Toutes les facultés de l'esprit, dit Gioberti (p. 8 de la « Protologie, vol. II), se réduisent, en somme, à la pensée. « Mais la pensée est enveloppée ou développée. Enveloppée, « elle est subjective et s'appelle sensibilité, parce qu'*elle* « transforme d'une manière subjective l'objet extérieur... : « développée, c'est la raison, et sous ce point de vue, *elle* « est objective parce qu'elle saisit, autant que possible, l'objet « dans sa pureté. » La raison est donc en puissance dans la sensibilité, comme l'intelligible dans le sensible, de sorte que, dans le sujet comme dans l'objet, sous la puissance comme dans l'acte, c'est toujours l'idée qui est le fond des choses et le sujet unique de leur développement. « Les sen- « sualistes, ajoute Gioberti (page 73, du même vol.), font du « sensible la tige de l'intelligible et prétendent tirer le se- « cond du premier; nous faisons le contraire. Suivant eux, « l'intelligible n'est que le sensible transformé; suivant nous, « le sensible c'est l'intelligible enveloppé. (Cf. pages 231 et « 232 du vol. I de la Protologie.) »

Ces textes sont si clairs qu'il est à peine nécessaire d'en faire ressortir la signification. En métaphysique, ils posent l'identité universelle de l'essence des choses sous la forme de l'idée plus ou moins développée ou enveloppée; en psychologie, ils effacent toute opposition radicale entre les sens et la raison en y substituant également l'unité substantielle de la pensée et de ses transformations successives; la volonté elle-même est entée, suivant Gioberti, sur la pensée; car il y a, à son avis, une pensée immanente dont l'activité constante est le fond de notre personnalité. Le philosophe de Turin définit

cette thèse contre Maine de Biran, qui attribue, comme on sait, à la faculté de vouloir le privilége de constituer la personne humaine. (V. pages 171 et 172 du vol. I de la Protologie.)

Cette manière de voir sur l'essence de l'âme, rend évidemment inutile l'union de la sensation et de la pensée par un jugement *à priori*. Car du moment que la sensation est une pensée obscure ou enveloppée et que la pensée rationnelle est en puissance dans la sensibilité, l'une sort de l'autre par voie d'identité partielle et de transformation. Le fond de l'âme est alors la pensée, comme le fond de l'univers, et la pre mière opération de l'intelligence, comme celle de l'être, est évidemment l'analyse, qui, en décomposant l'unité, prépare la voie à la synthèse dont le but est de la refaire.

Ces variations profondes, introduites par Gioberti dans sa doctrine, en ont modifié considérablement toutes les parties et l'ont rapprochée de l'Hégélianisme. Nous allons en parcourir les preuves multiples en examinant successivement les rapports nouveaux qui s'établissent en conséquence entre l'intuition, la réflexion, le langage et la faculté de l'incompréhensible dans la philosophie du penseur de Turin.

En effet, l'intuition et l'Etre qui en est l'objet sortent ici du vague des expressions primitives pour se préciser et s'éclaircir suivant des définitions plus déterminées. L'intuition devient une pensée immanente, l'Etre qui en est l'objet devient la pensée infinie ; de sorte que l'Idée, dont le sens platonicien et parfaitement ontologique était le caractère distinctif du premier idéalisme de Gioberti, et qui, en s'identifiant avec l'Etre, maintenait une opposition de nature entre le sujet et l'objet de la connaissance, se rapproche ici de l'esprit et lui devient homogène ; car elle n'est autre chose que la pensée dans son existence absolue. Il est bien vrai que Gioberti, dès la première forme de sa philosophie, nous avait présenté l'intuition de l'idée et par conséquent l'esprit humain dont elle est l'acte essentiel comme une création de l'Idée elle-même, et qu'en cherchant le sens de cette création dans sa doctrine sur la production du monde, nous avons trouvé qu'il faut entendre par là une individualisation de l'Idée, ce qui rapproche singulièrement le fini de l'infini, et l'esprit de son objet supérieur. Mais Gioberti n'avait jamais dit aussi explicitement, que l'objet de la pensée humaine est la pensée

divine et surtout que la création est l'œuvre directe de cette pensée, que *penser et faire ou créer*, au point de vue de l'absolu, sont la même chose; que la pensée infinie en pensant la pensée finie, la pose ou la crée. En un mot, dans le premier idéalisme de Gioberti, on voit prédominer l'Idée comme manifestation ou attribut de l'Etre; dans le second la Pensée est le fond des choses ; l'Idée et l'Etre se résolvent dans la Pensée objective et divine et sa loi est la loi même de l'univers.

La création même n'est plus que son mouvement et l'ordre des êtres que sa dialectique et son rythme.

Il suit de ces prémisses que non-seulement Gioberti a *pu* maintenir et accroître dans son nouvel idéalisme la correspondance des deux ordres de la connaissance et de l'Etre, mais qn'il a dû resserrer les rapports de la réflexion et du langage avec l'intuition, en bannir le mystère pour n'y laisser subsister que des limites, et transformer toute sa doctrine de la connaissance suivant un point de vue *différent*. Car dans sa première philosophie, l'Etre, objet de *l'intuition*, confusément aperçu par l'esprit, contenait une variété d'idées ou de déterminations dont les rapports devenaient les objets de jugements synthétiques et se refusaient à toute réduction à l'identité, et à l'unité ; le rôle de la réflexion consistait à s'appliquer à ces synthèses primitives et à en tirer la science par l'analyse ; ici c'est le contraire qui arrive. Au lieu de dire que les jugements sont synthétiques au point de vue de l'intuition, et analytiques dans l'ordre de la réflexion, on avance que le passage d'une catégorie à l'autre se fait par un jugement qui est analytique quant à l'intuition, et synthétique quant à la réflexion (page 248, vol. I); opinion très-cohérente avec une doctrine qui fait de la pensée l'objet de la pensée, qui substitue à la création mystérieuse des premiers objets des sciences, les déterminations de la Pensée absolue produites par son mouvement intérieur ; changement parfaitement conforme à un idéalisme qui fait de la pensée et de sa loi le fond et la loi des choses, qui, par conséquent, est amenée à faire sortir les idées et les réalités de la source unique de la pensée par le double procédé de l'analyse et de la synthèse.

Tel est le nouveau rapport de la réflexion à l'intuition selon Gioberti. Elle recompose en suivant le fil continu du

raisonnement, la trame intelligible de la pensée absolue. Dans son travail elle est aidée par ***l'induction***, la ***déduction*** et ***l'éduction***, opérations par lesquelles elle passe d'une idée à l'autre, tantôt montant du particulier au général, tantôt descendant du général au particulier, tantôt enfin allant du particulier au particulier et du général au général (page 159 vol. I). Son rôle est de développer la pensée, d'organiser la science en s'appuyant sur les rapports et en mettant successivement en lumière et en ordre les termes dont elle se compose. Mais son exercice n'est possible qu'à une condition, c'est qu'à l'unité primitivement confuse de l'intuition succède la multiplicité idéale ; et c'est ce qui a lieu en effet par le concours de l'intuition elle-même, de la réflexion et de la parole ; de l'intuition, car la multiplicité est donnée avec la position de la pensée finie par la pensée infinie, ensuite parce que dans la pensée infinie et créatrice est enfermé le principe de toute distinction (pages 156 et 247 du vol. I) ; de la réflexion, parce que la pensée finie se repliant sur elle-même, et sur la pensée infinie, brise l'unité absolue; enfin du langage, parce que la parole circonscrit la pensée, l'individualise et la fixe. La limite et la multiplicité s'introduit nécessairement dans l'idée avec la mesure et la précision par le moyen du langage. C'est aussi pour cette raison que la parole est une véritable révélation, car elle rend clair et distinct ce qui était auparavant obscur et confus.

Il ne sera pas hors de propos de rapporter ici un passage dans lequel Gioberti développe ses idées rationalistes sur le langage dont nous avons d'ailleurs trouvé les germes dans sa première doctrine. « Le langage artificiel ou articulé se « fonde sur le langage naturel et le suppose comme une « traduction suppose le texte original. Mais le langage natu« rel est aussi une traduction, c'est-à-dire une traduction des « idées. Les idées humaines sont à leur tour une version « de l'idée divine qui est le texte original et suprême. Le « langage est un ensemble organique de faits sensibles ; et « comme entre ces faits, les uns sont extérieurs et perçus « moyennant la sensation, les autres intérieurs et saisis par « le sentiment et par la conscience, il s'ensuit qu'il y a aussi « deux espèces de langage naturel. Le langage naturel inté« rieur est psychologique, l'extérieur est physique ou physio« logique. Le dictionnaire du premier langage, c'est-à-dire la

« collection de ses signes avec sa grammaire, est fourni par « l'âme; celui du second par la nature..... Outre ces deux « sortes de langage naturel il y en a un troisième qu'on pour- « rait appeler conceptuel, parce qu'il est une sorte de moyen « terme entre le sensible et l'intelligible, entre l'idée et sa « représentation. Les signes de ce langage sont des idées qui « servent à exprimer d'autres idées. Ils se fondent sur la dou- « ble intuition du temps et de l'espace et composent le lan- « gage mathématique..... Les signes du langage naturel sont « naturellement et nécessairement unis à leurs objets. Ce « sont des témoignages et non des symboles, et la connexion de « ces témoignages avec leur objet se fonde sur l'identité subs- « tantielle de l'élément sensible avec les déterminations idéales « du fini. » (*Ibidem*, pages 332 et 333 du vol, I). Quant à l'origine du langage physique ou extérieur, Gioberti ne répète pas ici ce qu'il avait affirmé dans ses premiers ouvrages, c'est-à-dire que l'homme a été créé avec l'usage de la *parole*, ce qui supposerait un vrai miracle, mais il se *contente de* rapporter l'institution du langage à un principe *surnaturel*, ce qui, dans sa manière de s'exprimer, signifie une cause supérieure à celles qui font partie de l'ordre actuel de la nature. « La question de l'origine du langage, dit-il, peut se « résoudre de différentes manières, qui, cependant, se « ramènent toutes essentiellement à la regarder comme « surnaturelle. Car si on la réduit à l'instinct, il faut ad- « mettre qu'au commencement dominait un instinct extra- « ordinaire qui manque aujourd'hui, puisque l'instinct « actuel suffit pour faire apprendre le langage, mais non « pour l'inventer. Toute question relative aux origines se « rapporte, du reste, au surnaturel. Et d'ailleurs quand on « dit que le langage est d'institution divine, il ne faut pas « l'entendre d'une manière anthropomorphique. Cela si- « gnifie seulement qu'il est produit par les forces primitives « de la nature et non par les facultés habituelles de l'homme (V. *Philosophie de la Révélation*, page 169 et *Protologie* vol. I, pages 344 et 345). »

Avec cette origine, ce rôle et cette essence, le langage est l'instrument d'une révélation naturelle, constante et universelle qui a sa source dans l'intuition. Car l'intuition contient la vérité mais la vérité ne se manifeste à la conscience qu'avec le secours de la réflexion qui elle-même s'appuie

sur le langage. Il y a donc entre la philosophie, produit de la réflexion, et la révélation, effet de la puissance de la parole, un rapport qui fait remonter la science à la cause de toute révélation, c'est-à-dire à l'idée absolue ; mais l'objet de cette révélation est contenu dans une intuition naturelle ; la parole elle-même est naturelle, leur rapport est, comme nous l'avons vu, fondé sur la nature, d'où il suit que la révélation est naturelle.

Il est vrai que Gioberti, désirant sans doute concilier autant que possible sa nouvelle philosophie avec son ancienne orthodoxie, distingue deux révélations (pages 54 de la *Philosophie de la Révélation* et suivantes), l'une rationnelle, immanente, universelle, naturelle, immédiate, intérieure, potentielle, inhérente à l'intuition ; l'autre positive, transitoire, particulière, surnaturelle, médiate, extérieure, actuelle, consistant dans un enseignement intérieur d'abord, surnaturel, communiqué par Dieu à certains hommes et transmis par eux extérieurement aux autres. Comme les théologiens orthodoxes, il admet quatre de ces révélations extraordinaires ; *la primitive, la patriarcale, la mosaïque* et *la chrétienne*, et il les rapporte à *l'inspiration*, faculté spéciale des révélateurs (*Ibidem*, page 55).

Mais qu'est-ce que l'inspiration ? C'est le produit d'un instinct extraordinaire semblable à celui qui établit pour la première fois le langage, ouvrage merveilleux des forces qui ont constitué l'ordre actuel (page 170) ; elle se rapporte, comme l'invention de la parole, à l'acte créateur dont l'intensité produit des effets extrêmement variables, soit dans l'ordre actuel du monde, soit dans l'ensemble des causes qui ont concouru à l'établir. De là la puissance différente des révélateurs et des hommes qui ont le privilége divin de l'inspiration. De là leur aptitude plus ou moins grande à concevoir les signes et à représenter aux autres les expressions analogues de vérités qui sont confusément comprises dans l'intuition commune, mais qui échappent à l'intelligence et au sentiment de la multitude. Car l'objet de toute révélation est présent à l'esprit de tous les hommes, et ce qui compose la partie surnaturelle de cet objet est cette partie de la vérité ou de l'idée, qui, ne trouvant dans la conscience individuelle aucun signe ou impression qui lui corresponde, ne peut lui apparaître sans un secours intérieur.

« L'acte créateur fait donc jaillir de l'intuition intellec-
« tuelle des révélateurs des puissances cachées et mysté-
« rieuses et les conduit à l'acte par de nouveaux signes ou
« faits sensibles ; c'est dans la manifestation de ces puissances
« que réside la révélation surnaturelle.

« D'où l'on voit que l'intuition est la cause seconde et
« commune des deux révélations, tandis que l'acte créateur
« en est la cause première. La divergence ne commence
« qu'avec le développement de l'intuition ; en effet, dans
« la révélation naturelle, ce développement est produit
« immédiatement par la réflexion humaine et médiatement
« par l'activité créatrice, tandis que, dans la révélation
« surnaturelle, l'activité créatrice est la cause immédiate et
« partant surnaturelle du développement.

« On peut aussi conclure de ce qui précède que les deux
« révélations, considérées dans leur rapport aux causes qui
« les produisent, sont également intérieures, immanentes,
« universelles....... Mais il y a plus, car la révélation *exté-
« rieure*, se fondant sur l'intuition, et l'intuition *étant l'ap-
« préhension* immédiate de l'Idée, il en résulte qu'un
« homme qui reçoit, par la parole, la révélation extérieure
« d'un autre homme, voit dans sa propre intuition, ou, pour
« mieux dire, dans l'Idée, objet immanent de l'intuition,
« les vérités révélées que d'abord il n'apercevait pas,
« faute d'instrument convenable ; il les voit autant que les
« représentations analogiques de la révélation le lui permet-
« tent. L'intuition devient pour lui comme un livre nouveau
« dans lequel il aperçoit et lit des caractères qu'il ne pou-
« vait pas d'abord distinguer. »

De là, trois conséquences importantes : 1° que, *sous ce* rapport, la révélation extérieure et surnaturelle devient intérieure et naturelle en ceux-là mêmes qui la reçoivent et que le christianisme se transforme en rationalisme, mais en un rationalisme transcendant qui présuppose comme condition nécessaire la révélation extérieure (c'est-à-dire l'inspiration divine) ; 2° que le christianisme se changeant en un rationalisme transcendant, la philosophie peut atteindre l'incompréhensible, dont l'accès lui serait fermé sans la révélation. Cette partie de la science demeure toutefois inférieure à celle qui a pour objet la partie naturellement compréhensible de l'intuition : car les germes de connaissance

qu'elle développe et qui lui sont fournis par l'inspiration religieuse ne se dégagent jamais complétement des formes analogiques et demeurent dans un état d'imperfection qui fait de cette science quelque chose de moyen entre la théologie positive et la philosophie purement rationnelle ; 3° enfin que l'objet de l'intuition, ou l'Idée, dans lequel la révélation nous apprend à lire des vérités inconnues, étant unique pour tous les hommes, il en résulte que la révélation surnaturelle, en tant qu'elle est un rationalisme transcendant et se fonde sur la faculté de l'intuition, est aussi objectivement une et universellement présente à tous les hommes. Il s'ensuit encore que le christianisme et la révélation positive sont choses virtuellement communes à tous les esprits, et que les gentils eux-mêmes et les infidèles sont chrétiens au point de vue de la virtualité de l'intuition humaine. (*Philosophie de la Révélation,* de page 54 à 62.)

On voit maintenant ce que devient dans la seconde philosophie de Gioberti la faculté de l'incompréhensible et la partie de la science qui en dépend. Elle tombe du siége élevé qu'elle occupait au-dessus de la raison pour descendre dans l'âme de l'initié au degré d'une limitation habituelle de l'intuition et se réduire dans celle du révélateur à une sorte d'instinct supérieur et extraordinaire. La connaissance qui en dérive est inférieure à la connaissance rationnelle, et elle-même n'obtient une place distincte et un rôle particulier dans l'instruction de l'humanité qu'à la condition de passer par la filière des opérations intellectuelles et se convertir en une croyance rationnelle d'un ordre transcendant.

Toute la connaissance obéit donc à l'idée et à son mouvement dans cette doctrine nouvelle du philosophe de Turin; intuition, réflexion, langage, révélation; tout plie, se transforme et s'épure sous la puissance de la pensée. C'est elle qui, du sein de l'infini, produit les forces constitutives de l'humanité et l'ordre naturel dans lequel se déroulent ses destinées ; c'est elle aussi qui suscite aux époques de genèse et de renouvellement les instincts extraordinaires, instruments de l'inspiration divine, qui crée la parole naturelle et révélée, qui tantôt éclaire d'une manière égale et uniforme et tantôt illumine avec une splendeur soudaine et concentrée l'esprit fini, qui borne ou qui agrandit l'intuition humaine et soulève ou abaisse, par ses différents rapports avec les sen-

timents de l'âme et les signes qui s'y rapportent, le voile qui cache la vérité à la conscience.

Gioberti, non content de nous montrer le rapport d'une même origine entre la révélation naturelle et la révélation surnaturelle et une pure différence de forme et de développement entre la foi et la raison, annonce l'union finale des deux sortes de connaissances pour les temps palingénésiaques; à cette époque merveilleuse, on verra cesser le divorce extérieur de la raison et de la révélation, parce que l'intuition ne fera qu'une seule chose avec la réflexion et la parole portées à leur plus haut point de perfection; d'où résultera aussi une identification du sensible avec l'intelligible et de l'intelligible avec l'incompréhensible dans les bornes du fini. (*Ibidem*, page 62.)

Il est impossible de glorifier davantage la raison et de faire plus ouvertement profession de rationalisme. Aussi, de cette nouvelle manière d'entendre la puissance de la *pensée* et son rapport à la vérité, résulte une explication *correspondante* sur la marche universelle des êtres, sur la *loi qui la* domine et la formule idéale qui en est l'expression et l'abrégé.

En effet, du moment que Gioberti substituait la pensée infinie à l'être ou à l'idée objective considérée comme terme de l'intuition, il devait s'ensuivre un changement corrélatif dans ses vues sur la création et sur le développement des choses. D'abord l'Idée flottait entre une réalité indépendante et différente de l'esprit et les propriétés de la pensée qu'elle allumait, pour ainsi dire, par sa lumière intelligible; maintenant elle se présente définitivement sous l'aspect d'une pensée infinie, et sa loi est celle de la pensée. De là l'importance de la dialectique dans la nouvelle doctrine de Gioberti; la pensée, principe unique de l'être, y produit la multiplicité et la diversité qu'elle ramène à l'harmonie et à l'unité en les gouvernant par sa propre règle. Dans la nature comme dans l'esprit, sous toutes les formes de l'être et de la connaissance se cache et s'agite une force qui oppose les contraires, les harmonise dans un troisième terme et en tire incessamment de nouvelles oppositions et de nouvelles harmonies. Cette force ressemble dans sa marche à un raisonnement dont la chaîne ne s'interrompt que pour se resouder et dont le principe est continu et inépuisable.

Les propositions dont se compose ce vaste et interminable *sorite des êtres* sortent des catégories, idées fondamentales produites par la pensée infinie dans son hymen avec l'esprit et les choses qu'elle enfante. Les catégories sont les idées les plus générales. Les idées sont en Dieu, mais elles sont en lui une seule idée qui s'éparpille et passe de l'absolu au relatif au moyen de l'activité créatrice. (Protologie, vol. I, p. 147.)

Dieu est donc la catégorie concrète et suprême dont toutes les autres sortent par création ou, ce qui est la même chose, par l'activité de la pensée.

Avec l'activité de la pensée infinie naissent la multiplicité et la dialectique; mais d'abord l'acte de la pensée a un double aspect et un double rapport : car où la pensée infinie se pose elle-même, revenant d'une manière circulaire sur ses déterminations les plus profondes et de manière à être à elle-même sa cause et son effet, et, sous ce point de vue, elle est une émanation (p. 308 et 309 de la Philosophie de la Révélation), ou elle se détermine de manière à poser la pensée finie, et alors elle donne lieu à une création ou production extérieure. Il y a cette différence entre la première et la seconde opération de la pensée infinie, que l'une ne sort pas d'elle-même et que l'autre pose avec le multiple et le divers un terme différent d'elle-même. Comment s'opère ce passage? C'est ici le point critique et décisif de la nouvelle doctrine de Gioberti, question capitale, du reste, pour tout système, sur laquelle il se prononce de manière à prendre une position intermédiaire entre le Christianisme et l'Hégélianisme : car, tandis que le Christianisme entend la création comme une production tirée du néant, avec la seule intervention de la toute-puissance de Dieu, et l'Hégélianisme la déduit d'une synthèse du néant et de l'être, causes du devenir, Gioberti l'identifie avec un acte extérieur et *sui generis* de la pensée divine, et, en outre, il suppose cet acte et ne le déduit pas; il en attribue la vue naturelle et permanente à l'intuition intellectuelle de l'humanité, il le trouve uni à tout être fini, comme à tout jugement et connaissance, mais il ne l'explique pas; c'est un fait primitif qui est la condition de tous les autres et qui, joint à sa cause et à son effet, concourt à constituer les trois catégories fondamentales de l'esprit humain.

CHAPITRE II.

SOMMAIRE. — Nouvelles spéculations de Gioberti sur la création.—L'infini actuel, l'infini potentiel et les choses finies. — En quel sens le monde est en Dieu et n'est pas Dieu. —Vie intérieure et personnalité divines. — Rapports de ressemblance et de différence entre la dernière philosophie de Gioberti et l'Hégélianisme. — Gioberti prend une position intermédiaire entre le Christianisme et Hégel, moyennant un nouveau développement du platonisme. — Interprétation, coordination et application de la *mimésis* et de la *méteœis* platoniciennes. — Leur conciliation avec la création. — La dialectique hégélienne et la dialectique suivant Gioberti. — Limites du rationalisme de ce dernier. — Rapports qui existent entre ses idées et celles de Pomponat et du cardinal Cusa sur les miracles et les mystères de la religion chrétienne.

Il nous semble indispensable de nous arrêter sur ce point important pour en faire sortir la doctrine professée par Gioberti sur la création et la dialectique dans cette seconde forme de sa philosophie, et pour marquer avec précision les rapports de ressemblance et de différence qui le rapprochent ou l'écartent de Hégel, de Platon et du Christianisme touchant ces matières difficiles. Car sa pensée, guidée par une intuition et un instinct élevés plutôt que par une méthode rigoureuse, a cherché à se frayer une voie propre entre les principes et les théories que ces noms rappellent.

Que la pensée de Gioberti sur la création ne s'accorde pas avec la production *ex nihilo*, il est facile de le prouver par les textes les plus positifs. « L'idée du néant nous est four- « nie, dit-il (page 296 du vol. I de la Protologie), par la for- « mule : *L'être crée les existences*, moyennant le concept de « création. Mais cette idée est positive ; car le néant n'est « littéralement le néant que par rapport à la réalité contin- « gente, et non relativement à la réalité possible. En effet, « le néant du possible, en tant que possible, ne saurait se

« concevoir, et partant n'est pas une idée. L'idée du néant « est donc unie à celle du possible; elle est la négation de la « réalité du contingent, et l'affirmation du même terme « comme possible. » Bien plus, les existences ou les êtres finis, comme possibles, sont Dieu même, suivant Gioberti, car ils sont des idées, et comme tels réductibles à l'Idée éternelle et absolue. « Le monde, considéré comme possi- « ble, ajoute-t-il, est donc Dieu, et sous ce rapport les pan- « théistes ont raison. ». C'est pour cela que la possibilité des choses nous apparaît comme infinie; c'est pour cela que nous ne voyons pas de bornes à la possibilité de multiplier les corps, les esprits, l'espace et le temps. (P. 360 du vol. I de la Protologie.)

Gioberti met ici le plus grand soin à distinguer l'infinité actuelle de l'infinité potentielle, ou plutôt à distinguer ce double aspect dans l'infini. Son esprit arrivé en présence de ces mystères de la nature divine se débat avec un courage héroïque pour y pénétrer à travers les ténèbres qui les enveloppent. Nous ne pouvons pas le suivre dans toutes ses recherches, mais nous en résumerons, suivant notre habitude, les résultats les plus essentiels.

La véritable idée de Dieu est, selon lui, l'idée de l'infini en acte, de l'infini considéré comme la plénitude et l'unité absolue de l'être déterminé et parfait. Mais cette activité sans limites est aussi une puissance ou virtualité sans bornes, et, comme telle, elle contient l'indéfini ou la multiplication du fini sans fin. Ce double aspect de l'acte et de la puissance dans l'être divin réunit dans son sein une existence intérieure et immuable et une activité extérieure qui produit le *fini* sans le détacher de son fondement nécessaire.

Le monde, qui est la multiplicité indéfinie des énergies substantielles limitées, est ainsi infini en puissance et fini en acte, tandis que Dieu est infini en acte et en puissance; l'infinité même de cette puissance est un acte par rapport à la vie intérieure de Dieu; elle n'est virtuelle que relativement aux êtres qui en sont produits dans une succession sans fin.

La conception de l'infini potentiel est donc moyenne entre l'idée de l'unité absolue et celle du multiple, et le monde, considéré comme un ensemble de forces finies, n'est pas Dieu, car le multiple n'est pas infini en acte; Dieu, au contraire, demeure distinct du monde en ce qu'il est l'infi-

nité actuelle; mais cette distinction n'est à son tour intelligible et légitime, selon Gioberti, qu'à la condition de ne pas la séparer de la synthèse de Dieu et du monde établie par l'infinité potentielle. Sous ce rapport, le monde et Dieu s'identifient. « L'infinité potentielle du monde est Dieu « même...... L'unité infinie, considérée comme une poten-« tialité sans fin, est un acte et est Dieu même. La grande « erreur des panthéistes consiste à confondre l'infini poten-« tiel avec l'actuel relativement au nombre, et à ne pas « considérer que l'infinité discrète, comme potentielle, « s'identifie avec l'infinité une et actuelle, c'est-à-dire avec « Dieu...... J'admets, dit-il encore, l'infinité du monde « et son identité avec Dieu, mais d'une manière digne de « lui...... Certes, l'univers en tant qu'infini est Dieu même; « mais il est infini comme Idée et non comme réalité con-« tingente. » (Protologie, vol. I^er^, page 440.)

Il serait facile de multiplier ces citations. Elles prouveraient encore davantage que Gioberti s'écarte du Christianisme pour se rapprocher de la doctrine de Bruno et du cardinal Cusa, dont il adopte les formules énergiques et audacieuses sur les rapports de Dieu et du monde, en disant que le monde est un *Dieu potentiel* (page 449, *ibidem*), un *Dieu limité et en raccourci* (*contractus*, page 448), et que Dieu est la possibilité du monde, l'unité actuelle qui contient virtuellement la multiplicité. Il y a plus encore, car Gioberti va jusqu'à dire (page 359) que Dieu, dans sa productivité, ne peut produire que lui-même...... Dieu se fait soi-même d'une manière infinie et d'une manière finie. Sa production infinie a pour effet son être intérieur; sa production finie a pour résultat le monde...... Le monde est un Dieu imparfait; la *Cosmogonie est une Théogonie, Hésiode a raison.* (*Ibidem.*)

Malgré ces hardiesses, qui paraitront étranges à plus d'un, il ne faudrait pas croire cependant que Gioberti n'admît en Dieu les attributs qui en font un être intelligent et personnel et le rendent adorable sous le nom de Providence. Le philosophe de Turin combat, au contraire, les panthéistes de toute espèce, depuis Spinoza jusqu'aux plus célèbres philosophes allemands. Seulement il faut convenir que l'idée qu'il a du panthéisme est bien différente de celle qu'on s'en fait ordinairement : car, pour lui, le panthéisme

ne consiste pas dans une synthèse et un rapport substantiel de Dieu et du monde, mais dans une confusion du fini et de l'infini et des genres d'existence qui sont propres à chacun des deux termes. On sait, en effet, qu'en général, les philosophes qui suivent sur cette grande question l'orthodoxie religieuse, ou se conforment aux données du sens commun, s'arrêtent à l'opposition de Dieu et du monde, qu'ils posent comme extérieurs l'un à l'autre, et qu'ils se contentent de réunir par un rapport mystérieux et inexplicable. Suivant eux, il est impossible de déterminer ce rapport sans se contredire et sans tomber dans une des formes du dualisme ou du panthéisme; quand la raison humaine a prononcé que l'ensemble des substances finies, ou le monde, est produit par la puissance de Dieu et que le monde n'est pas en Dieu, elle a dit son dernier mot et touche, pour ainsi dire, les colonnes d'Hercule de la métaphysique. Il semble, au contraire, à d'autres philosophes, et Gioberti est de ce nombre, qne la spéculation peut dépasser ces bornes et qu'elle doit même les franchir sous peine de faillir à sa tâche. Ainsi, suivant ces derniers, il n'est pas admissible que le monde soit hors de Dieu, quoiqu'il ne soit pas Dieu : car, s'il est hors de Dieu, il est donc, disent-ils, indépendant de son être, il n'y a donc pas de continuité dans toutes les parties de l'existence, Dieu n'est pas l'être des êtres, la substance et la cause première dont dépendent ontologiquement les substances et les causes secondes; il n'y a point d'unité dans l'ensemble, il n'y a pas, à proprement parler, d'univers. Et voici encore un autre inconvénient : car la raison, ne pouvant pas se défendre de rechercher cette unité, et cette recherche étant comprise dans les travaux de la plupart des grands métaphysiciens, le résultat auquel ils parviennent ne peut pas être enfermé dans les limites du sens commun; de sorte que si on rejette tout ce qui les dépassee, on risque beaucoup de repousser l'histoire de la philosophie tout entière et de réduire la philosophie elle-même à néant. La question change, au contraire, si l'on distingue, dans les spéculations des métaphysiciens, ce qui peut s'accorder avec le sens commun d'avec ce qui en est la négation. Sans cette distinction, non-seulement Gioberti, mais Rosmini lui-même, le plus orthodoxe, et Mamiani, le plus sage des philosophes italiens, seraient panthéistes : car leurs réflexions les ont

conduits à admettre que le monde ne peut recevoir son unité réelle que de Dieu, que, partant, il est en Dieu, et que, sans cette synthèse, il n'existe pas, à proprement parler, d'univers.

Pour ce qui regarde particulièrement Gioberti, il se flatte d'éviter le panthéisme par sa manière de distinguer l'infini potentiel et l'infini actuel ; il reproche aux anciens de s'être arrêtés au premier, qui n'est autre que l'indéterminé (ἄπειρον) et il blâme les modernes d'oublier le premier pour considérer exclusivement le second et se condamner ainsi à ne rien admettre de moyen entre l'être absolument infini et l'être fini. « Les panthéistes modernes ont tort, dit-il encore, de « confondre ces deux espèces d'infinités, et de détruire par « cette confusion l'idée du véritable infini, *par rapport au-« quel l'infini potentiel est une limite qui le change en fini.* « La vérité est celle-ci : entre l'infini considéré dans son « être absolu ou dans son rapport à lui-même et le fini il y « a un terme moyen, qui est l'infini potentiel, synthèse de « l'infini et du fini. » (Protologie, vol. I. page 427.)

Ainsi, Gioberti unifie évidemment dans l'être infini la multiplicité des substances finies et prétend néanmoins échapper au panthéisme. Le reproche le plus grave et le plus cohérent qu'il fait à ce système est de borner Dieu à une virtualité infinie et de lui refuser une existence intérieure pour renfermer son être dans cet aspect spécial qui n'est que son rapport au monde. Considéré de cette manière, Dieu ne lui semble avoir d'autre existence que celle du monde ; indéterminé et virtuel en lui-même, il n'est plus, en tant que Dieu, qu'une abstraction ; toute sa réalité est dans le fini : il vit, s'écoule et se transforme avec lui et alors réellement tout est Dieu.

A ces reproches adressés en général au panthéisme, nous pouvons joindre ceux qu'il oppose particulièrement à Hégel ; car ils s'appuient essentiellement sur la confusion de l'infini potentiel et de l'infini en acte qui est son principal chef d'accusation contre le panthéisme. Les voici :

D'abord la doctrine hégélienne de la vérité que son auteur fait consister dans la contradiction, n'est que la doctrine kantienne des antinomies objectivées. Cette transformation a été commencée par Fichte qui a fait du moi l'absolu, et a été achevée par Schelling et Hégel. La vérité est l'idée, et

l'idée est immuable ; en introduisant le mouvement dans l'idée on rend la science impossible, surtout quand ce mouvement consiste dans une contradiction qui affirme et nie les mêmes termes à la fois. Le développement de l'idée n'est pas réel dans l'idée elle-même ou dans l'absolu, il n'est possible et intelligible que dans la nature et dans notre esprit.

En commençant par un être qui est tout en puissance et n'est rien en acte, Hégel part comme le Bouddhisme d'un principe qui n'est pas le premier, mais le second, qui n'est pas le premier absolument, mais le premier relativement. Car si la puissance ou possibilité infinie est le principe immédiat du monde, elle a au-dessus d'elle la réalité substantielle à laquelle elle se rapporte.

Hégel oppose et unit dès le début de sa dialectique l'être en soi et le néant ; mais le néant est le contraire de l'existence finie et non de l'être en soi, car celui-ci est nécessaire et concret, par conséquent non susceptible de négation et d'opposition abstraite.

Le point de départ de Hégel est l'identité de l'être et du néant; mais le néant hégélien est l'exclusion de l'indétermination (être indéterminé). Or, une telle exclusion est la négation des limites et l'affirmation du véritable infini. Le néant de Hégel est donc l'être infini lui-même. Hégel est dupe des mots. Le mot néant a souvent un sens relatif comme toute négation. Le néant de l'indétermination et de la limite est le néant du néant, et partant il est l'être. Car il faut bien distinguer la limite de la détermination; celle-ci est intérieure, elle n'est pas limitative ; elle ne devient telle que si elle se produit du dehors.

En plaçant une dualité en tête de son système, Hégel se condamne à manquer de principe ; car le principe est unité; toute division par deux ou par trois ne peut venir qu'après.

C'est la création qui est le vrai *devenir*, car elle s'appuie sur une cause et est rationnelle, tandis que le devenir hégélien sortant d'un être vide et du néant équivaut à une disparition.

Hégel, d'accord en ceci avec tous les panthéistes, transporte dans la sphère du divin et de l'infini ce qui est propre aux créatures et au fini. De là toutes ses erreurs. Au lieu de maintenir en Dieu la causalité seule, il le soumet à l'évolution et par conséquent le mêle au monde.

De là aussi un Dieu qui n'est pas personnel, tandis que l'Idée étant absolument intelligible se pénètre elle-même, n'est égalée que par elle-même, et partant n'est pleinement elle-même que dans sa conscience et sa personnalité. La personnalité, étant la pensée en rapport avec elle-même, n'implique pas nécessairement la limite. La nôtre n'est limitée que parce qu'elle consiste en une pensée finie et imparfaite.

Dieu n'étant pas personnel, mais s'indentifiant avec le processus ou la loi du développement universel dans la philosophie de Hégel, il s'ensuit qu'il n'y a, ni ne peut y avoir de religion dans un pareil système. Car la religion, dont l'essence est la prière, est un dialogue ou commerce entre Dieu et l'homme. Or, Spinoza, Hégel et tous les panthéïstes en font un monologue. L'Idée n'entend ni ne répond, parce qu'elle ne peut ni penser ni aimer. L'homme est ainsi dans l'univers comme dans une solitude, il ne peut parler qu'avec lui-même.

L'Hégélianisme borne tout à la terre, il identifie la raison humaine avec l'absolu, il dépeuple les mondes et transporte dans la philosophie le faux système de Ptolémée.

Il limite le monde, nie le progrès indéfini des êtres et leur approximation sans fin à l'être absolu. En effet il place dans notre conscience l'achèvement de l'absolu et le plus haut degré de son existence. Il commet ainsi deux graves erreurs ; la première consiste à confondre l'absolu avec la création et à admettre dans le premier un *processus* contradictoire ; la seconde est de ne point parvenir à nous donner dans ce même *processus* une expression adéquate du perfectionnement possible du fini ou de la *palingénésie*. Car l'esprit conscient de l'homme terrestre est très-imparfait ; la palingénésie, ou renouvellement du fini, doit être cosmique et non singulière et individuelle. Les hégéliens, au contraire, sont obligés de diviniser la terre et d'admettre qu'elle est, avec ses habitants, le *non plus ultra* de la création ; si bien qu'avec l'avenir du monde, ils nient aussi l'avenir de la philosophie et de la raison. (Protologie, vol. I, de page 584 à 616.) A les entendre, leur maître à clos pour toujours les évolutions philosophiques de l'esprit humain.

Telles sont les principales objections adressées par Gioberti à Hégel et aux panthéistes. Nous n'avons pas caché cependant, on s'en souvient, ni les hardiesses échappées à

sa plume au moment où sa pensée était le plus fortement pénétrée de l'idée suprême de l'unité ni les propositions constantes qui établisssent entre sa doctrine et celle des émanatistes un rapport de ressemblance et même un lien de parenté. Ces thèses nous semblent être essentiellement : 1° l'homogénéité des substances, 2° l'existence du monde en Dieu, 3° l'unité de la potentialité infinie du monde et de la réalité infinie de Dieu. Quant à ses rapports spéciaux avec Hégel, ils s'accroissent encore de cette ressemblance notable que, pour l'un comme pour l'autre, le fond de l'être, qu'il soit fini ou infini, consiste dans la pensée. Car le philosophe italien admet, comme le philosophe allemand, que l'instinct, la sensibilité, le sens commun, l'entendement, la raison ne sont que des degrés différents et hiérarchiques d'une force homogène et que cette force est la pensée. Il entend aussi se rapprocher, par cette manière de voir, de la Monadologie de Leibnitz, suivant laquelle, en effet, les monades sont des forces actuellement ou virtuellement pensantes suivant les les degrés de leurs perception. (*Ibidem*, page 251.)

Il y a néanmoins, d'un autre côté, un point important qui sépare Gioberti de Hégel, outre ceux que nous avons déjà signalés, et qui est décisif parce qu'il exerce son influence sur l'ensemble de ses idées, et ce point est à la fois le principe unique de la science et de l'être, le commencement de la dialectique et l'acte initiateur de la création.

En effet, tandis que Hégel pose en tête de la dialectique deux termes à la fois opposés et identiques, Gioberti en pose trois, dont un absolument premier (l'être) et les deux autres subordonnés mais irréductibles pour notre intelligence (l'acte créateur et l'existant.) Gioberti demeure ici entièrement fidèle à la première forme de sa philosophie et jusqu'à un certain point à l'orthodoxie dont il s'écarte sur tant d'autres questions.

Les preuves qu'il allègue ici pour nous démontrer que nous avons l'intuition de la création n'ont rien qui les distingue de celles qu'il a avancées dans ses autres ouvrages. Car il répète : 1° que nous voyons le contingent comme ayant sa raison et sa cause dans le nécessaire, 2° que nous voyons l'individualité de l'existence. Or l'individualité n'est autre chose, affirme-t-il, que l'idée jointe à l'acte créateur. La faculté qui perçoit l'individu est la perception; et si

l'individu est l'idée jointe à l'acte créateur, il s'ensuit que la perception a pour objet cet acte. (*Ibidem*, page 459.)

La pensée infinie, la pensée finie et leur rapport sont donc pour Gioberti des données primitives, constituant une première opposition et une première harmonie, ou si l'on veut une première analyse et une première synthèse idéale dont toutes les autres dépendent (1). Comment s'opère l'analyse qui est la condition de cette première synthèse? pourquoi l'Etre infini actuellement parfait pose-t-il dans la substance du monde un terme différent de lui-même? C'est là une question insoluble et qui revient à demander pourquoi Dieu agit, pourquoi il est causalité et productivité infinie. La réponse est qu'il agit parce que telle est sa nature, parce qu'il ne peut pas ne pas agir et ne pas être cause. Son activité et son terme à la fois intérieur et extérieur nous sont donnés, il nous est permis d'en connaître le rapport; mais comme toute connaissance humaine les présuppose, nous ne pouvons ni les déduire d'idées antérieures, ni les réduire à l'unité, car ce travail serait une pétition de principe.

La condition même sous laquelle nous saisissons les premiers termes de la dialectique et de la science les rend jusqu'à certain point incompréhensibles, et l'incompréhensibilité affecte surtout le rapport des deux extrêmes (l'être et l'existant). Car nous savons bien que l'être ou la pensée absolue n'est pas seulement l'unité absolue, mais qu'elle est aussi la puissance actuellement infinie du multiple et du fini, qu'elle en est même la cause efficiente; mais l'acte unique qui produit le monde demeure mystérieux quant à la raison de son origine et au comment de sa production.

De là les bornes de la dialectique, de là aussi les limites de la science. De là un point de contact entre la seconde doctrine de Gioberti et le christianisme, et un éloignement correspondant du même philosophe par rapport à Hégel. De là enfin un rapprochement vers Platon et vers sa doctrine sur le rapport de Dieu et du monde.

Pour éclaircir le point le plus obscur de la philosophie et jeter quelque lumière sur la création, Gioberti (chose singulière!) a cherché dans l'histoire des systèmes deux idées sur lesquelles les commentateurs ont presque toujours vai-

(1) Expressions de Gioberti.

nement déployé leurs efforts. On sait en effet quelle p
occupent dans la doctrine de Platon la μίμησις et la μ
deux conceptions avec lesquelles il s'est diversement r
senté le rapport de l'idée aux choses finies. Car t
il nous dit que les choses existent par imitation, et
par conséquent elles sont les copies des idées, et tant
déclare qu'elles existent parce qu'elles participent à l
essence.

Sans doute il ne nous semble pas que Gioberti ait p
une lumière sans ombre dans ces hypothèses platonicien
il est notoire au contraire qu'il en a tiré parfois dans
œuvres posthumes et surtout dans sa *Protologie* une man
de concevoir et de parler si bizarre qu'elle ressemble
plus d'un lieu à un véritable galimatias. Les mots de *mi*
tique et de *métexique* y produisent un jargon si co
qu'il est impossible à l'attention la plus patiente d'en v
à bout. Cependant si l'on fait abstraction de ces défauts d
la mort est peut-être autant et plus comptable que l'e
du philosophe, on ne trouvera pas dépourvues de v
spéculations auxquelles il s'est livré à ce sujet. Car el
un double intérêt au point de vue du dogme et de l'hist
En effet, elles ont d'abord pour avantage de joindre la *mi*
mésis et la *métexis* par un rapport rationnel et de les dé
vrer de la contradiction ; ensuite, appliquées à la doctri
de Gioberti, elles la déterminent dans le sens du platonism
enfin en commentant et en coordonnant les idées de Pla
elles commentent et coordonnent les idées de l'esprit hu
sur la création et la dialectique.

De l'*imitation* et de la *participation* Gioberti fait deu
procédés distincts et hiérarchiques qu'il attribue à de
parties également distinctes et hiérarchiques du fini, c'est-à
dire le côté sensible et phénoménal et le côté substantiel o
l'activité, ou ce qu'il appelle aussi l'intelligible relatif. Ce
intelligible relatif, cette pensée limitée et active particip
selon lui, à l'idée; c'est l'idée réalisée : voilà la *métexis*; mais
le phénomène qui en émane est à son tour une imitation de
l'idée et ne peut être autre chose à cause de sa nature, qui
consiste dans l'apparence extérieure et grâce à l'élément
intelligible dont il dépend. De cette manière, la *mimésis* ou
imitation est l'opération qui, sous l'influence de l'activité
régulière des êtres, produit une copie extérieure de l'idée

et la *métexis*, ou participation de cette activité à l'idée, est la condition et le principe intérieur de l'imitation.

Les rapports de Gioberti avec Platon sur ce point vont encore plus loin; car le sujet primitif de la *métexis* est, selon lui, unique comme l'âme cosmique de Platon. Comme elle, il n'est aussi qu'un mélange d'idée et d'activité. Il ne ressemble pas moins à la *nature naturante* d'autres philosophes, tandis que la *nature naturée* est identique à la *mimésis*. Car l'idée renfermée dans la *métexis* est l'idée de la nature, et cette idée n'exprime ni une agrégation ni un individu, mais une unité moyenne entre l'unité abstraite de l'une et l'unité concrète de l'autre. (*Protologie*, IIe vol., pages 11 et 12.) La pensée de Gioberti n'est pas toujours bien claire ni bien ferme, touchant l'emploi et l'interprétation de ces termes célèbres du vocabulaire de Platon et nous avons déjà dit qu'il en abuse; il serait facile en effet de signaler une foule de passages où la *métexis* semble prise tantôt pour l'acte créateur, tantôt pour son effet, tantôt enfin pour le rapport qui existe entre l'un et l'autre. Mais il serait superflu et même jusqu'à un certain point injuste de s'arrêter en détail à ces confusions, car elles sont, dans de certaines limites, des conséquences directes de l'idée même de participation.

Une fois cette idée admise, il est clair qu'une identité partielle se retrouve nécessairement entre le fini et l'infini, entre le monde et Dieu, et que cette identité primitive se répète dans toutes les déterminations et multiplications des êtres. La critique ne peut donc demander à Gioberti pas plus qu'à Platon pourquoi, la participation étant donnée, il y a toujours dans le fini quelque rapport substantiel avec l'infini, pourquoi on retrouve dans l'un quelque chose de l'autre; mais elle a le droit de leur demander pourquoi ils admettent la participation et comment ils l'admettent; dans quelles limites, à quelles conditions et sur quelles raisons. Elle doit surtout leur demander d'où viennent les termes entre lesquels la participation a lieu. Or, quant à Platon, il est notoire qu'il a admis hors de l'Etre absolu une matière abstraite et indéterminée dont il a atténué l'essence propre le plus possible et qui n'a d'autre rôle que de fournir un réceptacle aux apparitions phénoménales réalisées et réglées par les idées. Dans ce Dualisme platonicien, qu'il n'est

guère possible de mettre en doute, la participation s'appuie et s'applique à deux termes préexistants; mais il n'en est pas de même du Théisme de Gioberti, qui prétend tout dériver d'un même principe et qui cependant admet entre Dieu et le Monde le rapport de la participation. Ici il faut savoir si le philosophe a identifié la participation avec la création ou s'il les a distinguées et jusqu'à quel point : car, s'il les a identifiées, il a supposé la préexistence du monde qu'il prétend dériver de l'Être absolu et a tourné dans un cercle. S'il les a distinguées, il faut voir par quel rapport spécial il les a unies. Or, malgré ce qu'il y a trop souvent d'incertain dans son langage, il nous semble en résulter *qu'il* les a distinguées et unies à la fois sans précisément les identifier, et voici comment. L'individu sensible, ou le phénomène, participe à l'Idée absolue et en devient la copie imparfaite par une série de rapports et de termes qui monte de l'individualité et de ses différences à l'espèce et à ses propriétés, de celle-ci au genre et du genre à l'être universel cosmique, ou à l'existant, ou être total du fini. Mais cette totalité de l'être fini est produite; sa réalité, enveloppée par l'acte créateur, n'est pas contenue dans la vie intérieure de Dieu; elle est son effet et son terme extérieur; c'est pourquoi Gioberti a pu dire, en différents endroits, et soutenir, dans le même livre, que le monde est en Dieu et n'est pas en Dieu : car il est en Dieu s'il s'agit du rapport substantiel de sa réalité à l'acte créateur; il est en Dieu aussi s'il s'agit de sa possibilité infinie identique à l'idée. Sous ce double aspect, et en tenant compte du sens métaphorique inséparable des expressions tirées de l'espace, c'est-à-dire d'un terme inférieur à Dieu, le monde est en lui; mais la manière dont cette inhérence a lieu exclut l'unité des deux substances : car la réalité du monde est posée par l'acte créateur; l'être absolu est cause efficiente de l'unité substantielle cosmique et de ses conditions logiquement préalables, le temps et l'espace, dont Gioberti fait une chose unique. Avec l'entité temps-espace (*cronotopo*) et la substance cosmique, est donnée aussi la virtualité de tous les finis, et, moyennant l'acte créateur, le passage du continu au discret et la génération du multiple.

Gioberti est si loin, du reste, d'identifier absolument l'acte créateur avec la participation, qu'il s'attache à démontrer

que le passage opéré par l'Etre entre le néant et l'existence finie franchit une distance infinie, et qu'en même temps qu'il la franchit, il pose l'être qui en est l'objet. « La causalité infinie, dit-il, diffère de la causalité finie en tant que celle-ci actualise ce qui préexiste en puissance, et celle-là réalise ce qui ne préexiste nullement d'une manière finie » (page 483 de la Protologie, vol. Ier), mais préexiste d'une manière infinie, ou idéalement (*ibidem*, page 484). L'actualité finie, la réalité du fini, voilà donc ce qui est posé par la cause efficiente, voilà ce qui rend possible la participation de l'idéal. L'Idée pose le fini et se communique à lui. L'Idée s'actualise; sa présence est dans l'Existant, unité substantielle cosmique; mais sa réalité intérieure et son essence n'y passent pas : car elle demeure immuable et éternelle, tandis que le monde est soumis au mouvement et que ses phénomènes s'écoulent.

Il n'en est pas moins digne de remarque que l'élément intelligible renfermé par le monde est immanent, tandis que le phénomène sensible s'écoule seul. Or, avec l'élément intelligible ou l'intelligibilité relative, l'idée projette évidemment quelque chose d'elle-même dans le monde, l'idée se divise et produit d'abord dans l'idéal le multiple qu'elle transporte dans le réel. Cependant dans l'ordre idéal, c'est-à-dire en elle-même, l'idée demeure égale à elle-même ; ses divisions ne sont que déterminations; son unité absolue n'est pas brisée, le terme même dont naissent toutes les limitations et oppositions cosmiques, l'*existant* ou le *fini*, considéré idéalement, est infini. Sa réalisation seule est proprement finie, successive et étendue.

Il est donc avéré que, suivant Gioberti, l'acte créateur, avant d'être un instrument de la *métexis*, en pose la condition dans l'*existant*, ou autrement encore, dans la substance finie.

Cette réalisation plonge en partie dans le mystère; son essence n'est pas entièrement compréhensible; elle nous échappe parce que nous ne pouvons pénétrer dans l'acte créateur qui la produit, parce que nous ne pouvons parvenir non plus à la substance intime de l'être fini et à son activité première. Mais ces limites une fois posées, il devient possible de saisir le rhythme qui gouverne l'idée en elle-même, de le voir se reproduire dans le monde et dans la science, d'en dominer les ondulations sans nombre à travers les espaces

immenses de la pensée comme dans les régions interminables de l'existence réelle ; car la vie est une comme l'univers et l'idée. La vie créée et cosmique est une participation de la vie incréée, divine et idéale; une même dialectique gouverne l'ordre des pensées, et la marche des êtres. Car au sein de l'idée unique, l'Être, l'Existant et leur Rapport forment le type inaltérable de toute opposition et de toute harmonie et leur génération idéale se reproduit dans la sphère extérieure du temps, de l'espace et du mouvement. La nécessité idéale qui a sa source et son siége dans la pensée absolue rattache d'une manière indissoluble le fini à l'infini et fait tour à tour sortir le monde de Dieu et y revenir.

Pour bien saisir la position que Gioberti a voulu prendre dans cette doctrine entre Platon, Hégel et le Christianisme, il serait très-utile d'examiner particulièrement tous les aspects sous lesquels il considère sa *métexis*, et l'usage qu'il en fait pour concilier non-seulement les doctrines platoniciennes, hégéliennes et chrétiennes, mais mêmes les stoïciennes et en général les idées les plus importantes de la métaphysique ancienne et moderne. Nous avons déjà vu qu'une semblable conciliation rentre selon lui dans les fins que la philosophie se propose; aussi n'est-il pas d'effort qu'il n'ait tenté pour y arriver, si bien qu'on ne saurait dire si ce sont ses idées qui s'associent, par affinité, aux doctrines qu'il cherche à réunir et à fondre avec les siennes, où ces doctrines elles-mêmes qui produisent ses idées. Tandis que dans les ouvrages publiés de son vivant, le philosophe n'apparaissait pour ainsi dire que derrière l'avocat et le politique, ici le penseur se dépouille de ses déguisements et de ses rôles accessoires; ce n'est même pas le penseur occupé de sa contenance devant le public, mais le penseur en présence de lui-même, le chercheur avec la vérité pour témoin et pour idéal.

Aussi dans cette nouvelle situation d'esprit son langage devient-il largement conciliant autant que sa pensée. Non seulement Hégel et Kant sont parfois l'objet de ses éloges, mais Descartes lui-même, celui qu'il accusait d'être le père de tous les mauvais systèmes des temps modernes; Descartes qu'il accouplait avec Luther en tête de l'armée maudite des philosophes hétérodoxes, trouve grâce devant lui, ou s'il le critique, c'est en des termes qui ne blessent point la dignité de la raison.

Gioberti a ainsi retrouvé à la fin de sa carrière son véritable caractère et, on peut le dire, le vrai caractère de tous les penseurs célèbres de la Péninsule.

L'étude des œuvres posthumes de Gioberti est extrêmement intéressante à ce point de vue. Car la doctrine qui y est contenue n'est en grande partie qu'un effort sincère pour séparer dans les spéculations profondes de Hégel ce qui est vrai et solide, de ce qui répugne aux faits ou ne résiste pas au raisonnement. Atténuer les affirmations absolues du philosophe de Stuttgard, les tempérer par les vérités qui les limitent, les déplacer pour les mieux établir et les réduire à leur juste mesure, substituer l'union à l'identification, la distinction à la séparation, et l'une et l'autre à la négation, est le travail constant et consciencieux auquel on voit s'appliquer Gioberti dans sa Protologie, et certainement le sens des faits et la tendance pratique le guident dans l'usage compliqué et laborieux de ces opérations.

Ainsi Hégel fait de Dieu le *processus* de l'univers et la *relation vivante*, à la fois une et multiple de toutes les parties du grand tout. Gioberti attache aussi la plus grande importance aux relations qu'il regarde comme une partie de l'idéal, mais distinguant la vie intérieure de Dieu et la relation que l'Idée soutient avec elle-même d'avec celle qu'elle a avec les choses, et d'avec les rapports cosmiques, il place ceux-ci dans l'unité substantielle du monde. Cette unité, sujet de la vie universelle, du mouvement, du développement et du progrès, participe à l'Idée par l'acte créateur. C'est en elle et non en Dieu qu'il faut, selon lui, chercher cette pensée instinctive de la nature qui, de forme en forme et de réalité en réalité, parvient à produire l'être humain où elle se pense elle-même; de sorte que c'est la nature et non Dieu qui prend conscience dans l'homme.

C'est également dans la substance de la nature et non dans celle de Dieu qu'ont lieu le devenir, la transformation, le progrès et le renouvellement. Car son unité contient les contraires en puissance, son activité les divise, les oppose et les harmonise. Soumise à l'acte créateur dont elle participe et par lui à l'Idée, où elle a sa raison d'être et son type, elle passe, dans son mouvement perpétuel, par les deux cycles de la création, tirant de l'unité la multiplicité et de la multiplicité l'unité; produisant l'individu sensible, qui n'est que

la pensée active enveloppée dans le phénomène et déployant l'intelligibilité intérieure des choses sensibles par le progrès de la raison dans les mondes, constituant enfin les différents ordres d'existence, puis les brisant ou les transformant par ses évolutions quand les temps palingénésiaques sont arrivés.

Gioberti n'a garde aussi de nier l'importance de l'unité dans la vie universelle au point de vue du rapport de l'intelligence et de son objet. Au contraire, cette unité lui semble comme à Hégel, indispensable pour obtenir d'une manière rationnelle l'explication de ce rapport. Autrement, ce fameux pont de communication, qui a fait le désespoir de tant de métaphysiciens depuis les observations critiques du philosophe de Kœnigsberg lui paraîtrait introuvable. L'unité cosmique, sujet substantiel de toutes les relations du fini, siége de la *métexis* ou participation universelle des choses créées, explique au contraire que le sujet et l'objet s'accordent et coïncident dans la pensée, et que la même harmonie existe entre l'intellection et la sensation, du moment que le monde n'est qu'une activité instinctivement et perpétuellement pensante qui s'enveloppe sous des apparences et des formes phénoménales qu'elle produit elle-même, mais qui brise aussi son enveloppe et se retrouve en présence d'elle-même. C'est à cette condition que la pensée représente la sensation, et la sensation la pensée; que le sensible est la copie de l'intelligible, et l'intelligible la copie de l'Idée. Ces rapports, ces harmonies, ces représentations, ne sont possibles qu'à la condition qu'il y ait unité et continuité dans l'être, qu'une même logique guide sur leurs lignes respectives la nature et l'esprit, et les réunisse par une origine et un sujet commun. Mais ce sujet n'est pas Dieu, ou du moins n'est pas immédiatement Dieu, car entre sa vie intérieure et le monde, il y a l'acte créateur. (Pour tout ce qui précède, V. principalement les pages 54, 77, 83, 99, 133, 139, 142, 143, 150, 527 et 532 du vol. III de la Protologie.)

Les dernières spéculations de Gioberti ne sont pas moins conciliantes et sages relativement à la double question des contradictions et de la dialectique dont l'importance familière aux anciens a été comme on sait renouvelée et augmentée par Hégel. Gioberti distingue soigneusement les contraires des contradictoires, admet les premiers dans la

nature active et intérieure, dans la *métexis*, les seconds dans son effet extérieur, dans la *mimésis*, c'est-à-dire dans le phénomène sensible et son écoulement, placé entre la vie et la mort, siége des oppositions et des contrastes les plus divers, copie brisée et variable de l'Idée; cette décision est semblable à celle de Platon qui admettait les oppositions entre les idées, mais reléguait les contradictions dans le monde sensible, et qui reliait les premières entre elles et avec les phénomènes par la participation.

Ainsi sur les traces de Platon et du Christianisme, moyennant la métexis et la création combinées, l'identité partielle est substituée par Gioberti à l'identité absolue des Hégéliens sans cependant que l'unité de l'univers soit brisée. Car l'Idée et sa causalité éternelle sont la condition supérieure de toutes les relations idéales et de l'unité substantielle du monde. Gioberti ne cesse de répéter que l'acte créateur enveloppe et garantit tous les rapports, et qu'il est la source de la vie universelle et de son ordre idéal, c'est-à-dire de la dialectique.

Sur cette partie importante de l'Idéalisme, Gioberti suit également une voie intermédiaire entre Platon et Hégel et s'il y a un côté vers lequel il penche avec plus de décision, c'est celui de Platon. Il est vrai qu'on trouve plutôt dans la Protologie une idée générale qu'une description particulière de la dialectique, il est vrai aussi qu'on n'y rencontre ni une analyse détaillée des catégories ni une étude des différentes sphères où elles s'appliquent, ni une déduction régulière de leur ordre et de leur suite; de sorte que nous ne pouvons en tirer ni le développement de quelque partie partie spéciale de la dialectique comme par exemple de celle qui regarde l'idée du bien dans le Philèbe, ou les idées de l'être, de l'un et du divers dans le Parménide et le Sophiste, ni ce déroulement ingénieux et grandiose de pensées engrenées les unes dans les autres comme les roues dentées d'une machine merveilleuse avec lequel le génie de Hégel a cru reproduire le mécanisme de l'univers.

Cependant les considérations du philosophe italien sur la dialectique achèvent de nous faire connaître l'esprit général de sa nouvelle philosophie.

Il y a entre Gioberti et Platon trois points de contact remarquables à ce sujet: 1° l'immutabilité des idées au sein

de Dieu ou de l'Idée suprême ; 2° la participation des idées entre elles ; 3° la participation des idées à la vie du monde, ou plutôt en sens inverse la participation du monde aux idées.

Il y a également entre lui et Hégel trois points communs que voici : 1° les idées procèdent toutes d'une idée unique dans laquelle les contraires s'identifient et s'unissent ; il y a une base commune à toutes les idées qui peuvent se transformer les unes dans les autres ; 2° les idées premières dont toutes les autres dépendent, sont les catégories et les catégories procèdent par couples et par triades. Prises par couples elles sont des oppositions entre deux termes contraires; mais entre ces extrêmes survient un troisième terme qui les rapproche et les concilie ; 3° le mouvement de la dialectique produit le développement régulier et gouverne la marche universelle des êtres.

Cette double alliance avec Platon et Hégel est-elle possible et légitime ? Gioberti parvient-il à maintenir une sorte de balance entre l'un et l'autre, ou au lieu de produire la paix entre leurs doctrines, introduit-il des éléments de discorde dans la science ? Il semble, en effet, qu'il y ait contradiction à admettre d'un côté la transformation des catégories les unes dans les autres, et à recevoir d'autre part la participation platonicienne comme le vrai lien des idées. Cependant ces transactions en apparence forcées ne paraîtront pas inconciliables si l'on considère que l'identité des contraires ne se produit pour Gioberti d'une manière absolue qu'en Dieu, dans la plénitude et l'unité de son être intérieur, que leur division et apparition distincte ne commence réellement qu'avec l'acte créateur ou la réalisation extérieure de la pensée.

C'est à cette condition que le fini apparaît avec son opposition à l'infini, que le premier contraste se montre avec la première harmonie ; le fini et l'infini sont les extrêmes primitifs, la création est la première copule; or, dans toute la suite qui en dérive, extrêmes et copules, oppositions et harmonies, portent l'empreinte de cette première triade, la supposent et en sont dominées. C'est donc de la valeur et de la signification de la première division et de la première synthèse que dépend le sens de toute la dialectique ; si celle-là est l'unité de la négation et de l'affirmation absolue, s'il y a transformation totale entre des termes contradictoires, la

dialectique de Gioberti ne sera que la dialectique hégélienne; il aura essayé vainement de la combattre et n'aura fait en réalité que la reproduire ; mais si au contraire Gioberti pose au commencement de la science et de l'Etre deux termes et une copule irréductibles, sa dialectique aura un tout autre sens. Or c'est ce qui arrive. L'Etre, l'existant et la dépendance ontologique de l'existant vis-à-vis de l'Etre, composent une première proposition et un premier rapport dont les termes sont irréductibles et non convertibles. Car la dépendance dont il s'agit est une création, et la création n'est pas entièrement compréhensible. C'est une causalité imparfaitement intelligible qui ne s'éclaire faiblement que par l'idée de participation. Pour être parfaitement comprise, elle devrait se résoudre en une identité absolue, tandis qu'elle s'arrête pour notre intelligence aux bornes d'une identité partielle.

Ainsi, malgré les ressemblances qui, sur le terrain de la dialectique semblent le rapprocher de Hégel, Gioberti est toujours loin de lui et demeure plutôt fidèle à l'école de Platon.

Gioberti admet avec Hégel la haute et universelle importance des catégories; mais il ne les range pas toutes sur la même ligne; tantôt elles se suivent en se déduisant, tantôt elles coëxistent sur des lignes parallèles; elles se divisent conformément aux termes de la formule primitive à laquelle elles se rapportent, car elles sont divines et incommunicables (*Être*), mathématiques ou médiatrices (*création*), cosmiques et communicables (*existant*). Elles forment sans doute une organisation idéale, et cette organisation embrasse les rapports des termes compris dans chaque couple et les rapports des couples entre eux. Cette organisation est contenue virtuellement dans la formule idéale et largement développée dans l'encyclopédie scientifique.

Outre l'entrelacement des couples catégoriques, il y a une transformation et une identification entre eux, et cette métamorphose supposant, comme toutes les autres, un mélange du *même* et du *divers*, a pour condition de son identité l'unité de l'idée absolue, et pour cause de sa diversité, l'activité créatrice considérée dans sa direction initiale; quant à l'harmonie qui existe dans les couples dialectiques et les change en triades, elle dépend de la

finalité du même acte créateur. (Pages 252 et 255 du vol. I de la Protologie.)

Les paroles que nous venons de citer montrent clairement que la transformation admise par Gioberti ne dépasse pas la participation platonicienne; car elle a pour base l'acte créateur ou la division primitive de la pensée infinie dont la position extérieure et finie n'est pas compréhensible. Elles s'accordent avec ce qu'il enseigne ailleurs touchant les opérations dialectiques qui procèdent tantôt d'un terme supérieur à un inférieur ou *vice versa*, et tantôt du semblable au semblable, avec sa manière de considérer l'acte créateur qu'il place au-dessus des catégories comme au-dessus de la nature, et avec l'Idée de l'être qu'il regarde, comme une catégorie, sous un point de vue, et comme la réalité vivante et concrète de l'absolu sous un autre.

La possibilité de transformer les catégories cosmologiques les unes dans les autres peut, il est vrai, avoir pour fondement l'unité de la substance cosmique, c'est-à-dire cette réalité unique et finie, moyenne entre l'individualité et la généralité, dont la dialectique, aidée de l'expérience, tire les formes diverses des êtres; mais cette métamorphose s'arrête au fini. Car si la chaîne des catégories se prolonge au-delà, ce n'est qu'en traversant l'acte créateur, et en se perdant, par son extrémité, dans le sein mystérieux de l'unité absolue, ce qui ôte à la transformation dont il s'agit toute signification panthéistique.

Gioberti n'est donc pas d'accord avec Hégel sur l'unité, l'étendue et les procédés de la science. Sa dialectique n'est pas la méthode absolue, pas plus que la philosophie n'est la science absolue; l'une et l'autre sont le degré le plus élevé que l'homme puisse atteindre dans sa marche vers l'Idée, mais elle n'aboutissent pas à l'identification de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine. Gioberti admet et détermine les limites de notre pensée, tandis que pour Hégel il n'y en a pas.

Il s'ensuit que, pour l'un, la dialectique est plutôt un art qu'une science véritable, tandis que, pour l'autre, elle est la méthode absolue de la science parfaite. N'appartenant pas à la science divine, la dialectique s'applique au monde et non à Dieu. Aussi Gioberti se la représente-t-il comme un mouvement de la pensée finie, de la pensée se réalisant dans

le temps et dans l'espace et s'identifiant avec la vie du monde. Elle est pour lui la marche régulière du fini et non le développement de l'infini. Le fini sort, pour ainsi dire, de l'infini et y rentre, il s'en éloigne et s'en approche, suivant le système universel de l'existence. C'est en lui, et non dans l'absolu, qu'ont lieu les oppositions et les luttes, les affirmations et les négations simultanées ou successives, et le mouvement qu'elles entretiennent ou dont elles naissent, a sa cause dans l'union du fini avec une virtualité infinie qui le pousse à se transformer sans cesse et à se rapprocher de l'infini en acte. Mais ces contrastes diffèrent de la contradiction. Hégel a eu tort, selon Gioberti, de substituer les contradictoires aux contraires et de transporter ceux-là de l'*existant* à l'*Etre*.

Du reste, Gioberti n'admet ni l'unité des contradictoires qu'il regarde, ainsi que Platon et Aristote, comme une destruction de la réalité et de la science, ni l'identité des contraires, entre lesquels il place seulement l'harmonie suivant en cela les traces de Pythagore, qu'il se flatte de concilier avec Hégel et Kant. (Pour tout ce qui précède sur la dialectique, voir surtout les pages 252, 254, 255, 256, 266, 618, 628, 630, 640, 642, 643 et, en général, tout l'Essai sur la dialectique à la fin du I^er^ volume de la Protologie.)

Nous terminerons ces indications sur la doctrine dialectique de Gioberti par la citation d'un passage qui nous semble en indiquer clairement l'esprit et la portée. « La dialectique ou conciliation des contraires, dit-il (page 629 et suiv. du vol. I^er^ déjà cité), est extérieure ou intérieure.

« La première s'exerce sur l'écorce des idées et des choses, elle est, par conséquent, superficielle et apparente. Telles sont, en tout ou en partie, les conciliations tentées jusqu'à présent entre divers systèmes philosophiques, entre la révélation et la raison, la grâce et le libre arbitre : des conciliations, qui n'accordent rien et cachent la difficulté loin de la détruire. Tel est aussi l'éclectisme ancien et moderne. La seule vraie dialectique est celle qui est intérieure et procède du fond de la pensée.

« La dialectique intérieure est parfaite en elle-même; mais le seul être qui la possède dans sa plénitude est Dieu, dialecticien par excellence. Personne ne peut comprendre parfaitement la dialectique de la création si ce n'est le

Créateur. L'homme ne peut l'atteindre parfaitement parce qu'elle est infinie ; c'est pourquoi la dialectique humaine est progressive, comme toute chose imparfaite et finie. Elle ne le serait pas si, en un temps et en un lieu donné, l'homme pouvait la posséder complétement. Or, une dialectique incomplète veut dire un accord incomplet; voilà en quel sens je dis que le véritable dialecticien se contente d'un accord semblable, laissant aux siècles futurs le soin de l'achever. Ainsi donc, précisément parce que l'homme doit se proposer l'idéal de la dialectique parfaite, il doit aussi se résigner dans la pratique aux défauts qui résultent de notre condition. Celui qui force les choses pour éviter des défauts inévitables, au lieu d'atteindre le but qu'il se propose, c'est-à-dire une dialectique accomplie, tombe dans les chimères ou dans la sophistique. »

Nous croyons que ces paroles achèveront de détruire les doutes qu'on pourrait encore conserver à l'égard des *différences* qui séparent la dialectique hégélienne de *celle de* Gioberti. Le philosophe de Turin admet l'unité de toutes les vérités dans la pensée absolue et leur division dans la pensée finie. Il admet que cette division n'est pas arbitraire, qu'elle se rattache à l'activité de la pensée infinie, que cependant nous ne pouvons pas en pousser la vérification jusqu'à la ramener à une identité absolue.

Le fil logique qui conduit d'une catégorie à une autre, le rapport le plus intime qui relie ensemble les idées est la participation. Voilà à quelles limites s'arrêtent pour nous les communications de toutes les parties du monde idéal. Déduire toutes les vérités d'un seul principe est impossible, faire de la philosophie la science parfaite et définitive est une chose qui répugne trop aux conditions de notre pensée. Dans ces bornes, il admet un rapport universel entre toutes les vérités, une inhérence circulaire des unes aux autres, une influence réciproque, quoique différente, des principes sur les conséquences et des conséquences sur les principes. La *monarchie tempérée des principes* est, selon lui, l'expression la plus vraie du régime de la science, la formule la plus exacte de la vraie méthode et la plus contraire à l'esprit systématique et exclusif. (V. le préambule de la Protologie.)

Nous avons dit que les germes de la nouvelle doctrine que nous venons de recueillir dans les œuvres posthumes

de Gioberti se trouvent dans les ouvrages publiés de son vivant et surtout dans les Prolégomènes à la Primauté, imprimés à Bruxelles en 1845. C'est, en effet, ce livre qui marque la transition entre la première philosophie de Gioberti et la seconde, et c'est surtout dans ce qu'il renferme sur la dialectique qu'il faut en chercher la preuve. Nous y trouvons effectivement, avec les oscillations et les incertitudes dont la pensée de Gioberti, toujours en mouvement, n'est jamais exempte, les idées les plus essentielles du philosophe de Turin sur cette méthode. C'est la même importance accordée à l'acte créateur dans sa constitution, la même distinction de l'unité primitive, de la division et de l'harmonie des contraires; c'est la même déférence à Platon, la même admiration pour le génie de Hégel avec non moins de réserves et d'objections pour sa méthode et sa doctrine. Ici encore la dialectique est décrite et pratiquée comme un art plutôt que comme une science; c'est l'imitation réfléchie d'un type divin et l'exercice d'un tact particulier du génie plutôt que l'application d'un ordre d'idées et d'un procédé parfaitement déterminé dans sa forme et son contenu. (Sur la Dialectique dans les Prolégomènes, voyez surtout de page 14 à 22, pages 455 et suivantes, 514 et suivantes, édition de Capolago, 1846.)

Ces rapports entre les Prolégomènes et la Protologie sont importants : car ils établissent entre la première et la seconde philosophie de Gioberti une gradation qui éloigne toute idée d'un revirement brusque, arbitraire ou produit par la passion.

L'esprit de Gioberti, éminemment progressif, s'est développé de lui-même et les événements extérieurs ont aidé à son émancipation complète, voilà le vrai. Sur ce point, nous nous écartons également des amis trop passionnés et des ennemis de Gioberti. Les uns, heureux de le trouver en contradiction avec lui-même, opposent Gioberti de 1840 à Gioberti de 1850, et l'accusent d'une palinodie honteuse, ce sont surtout les pères jésuites, rédacteurs de la *Civiltà Cattolica* (revue qui se publie encore aujourd'hui à Rome); les autres s'affligeant à la seule idée que Gioberti ait pu changer d'opinion, affirment, avec une étrange assurance, qu'il a été immuable dans sa pensée comme les partisans de ce culte trop matériel et de cette orthodoxie étroite auxquels il a fait la guerre dans ses œuvres posthumes.

Parmi ceux qui soutiennent la constance inaltérable de l'orthodoxie de Gioberti, se trouve M. Massari, un des membres les plus éclairés et les plus libéraux du Parlement italien, et son avis est d'autant plus grave qu'il a été l'ami intime et le disciple dévoué du philosophe de Turin. Dans les préfaces qu'il a placées en tête de la Réforme Catholique et de la Philosophie de la Révélation, cet avis est soutenu avec la chaleur des sentiments inspirés par une profonde amitié et une conviction sincères. Nous respectons ces sentiments, mais nous ne pouvons partager son jugement. Pour nous, Gioberti perd au lieu de gagner à cette prétendue immobilité de croyances et d'idées dans laquelle on prétend reconnaître la première qualité de son esprit. S'il y a du mérite à concevoir de bonne heure une grande idée et à demeurer, pendant toute sa vie, fidèle à la vérité essentielle qu'elle renferme, Gioberti a eu ce mérite, nous ne le contestons pas; nous sommes en cela parfaitement d'accord avec M. Massari, et nous trouvons, comme lui, cette idée dans les vues de Gioberti sur la création. Mais nous ne croyons pas moins digne d'estime l'intelligence qui, s'apercevant des erreurs qu'elle a embrassées, a le courage de s'en corriger; Gioberti a eu ce courage et nous l'en louons. M. Mamiani a fait aussi ses confessions et nous n'avons pas lieu de nous en plaindre. Que gagne le philosophe à s'obstiner à défendre, pendant toute la seconde moitié de son existence, les idées qu'il a hasardées avec précipitation dans la première, surtout quand il s'aperçoit qu'il n'est pas dans le vrai? Rien, selon nous, si ce n'est de forfaire à la vérité et à la conscience et de discréditer la philosophie.

Mais, pour ce qui regarde Gioberti, il y a peut-être moyen de nous entendre avec ses amis : car, s'ils soutiennent que Gioberti est resté chrétien, nous sommes d'accord; s'ils maintiennent qu'il est resté catholique, nous demandons de quel catholicisme ils entendent parler; du catholicisme des œuvres primitives ou du catholicisme des œuvres posthumes, du catholicisme romain ou de celui dont l'idée échauffait l'âme religieuse de Gioberti dans ses dernières années? A coup sûr, ou nous ne savons lire, ou ces deux catholicismes diffèrent étrangement. Cette différence, que nous avons déjà fait ressortir, est précisément pour nous le vrai mérite de Gioberti touchant la philosophie et ses rapports avec la reli-

gion. C'est par elle qu'il se présente comme un médiateur entre le présent et l'avenir. Oui, Gioberti est catholique, mais d'un catholicisme tellement réformé et rapproché de la philosophie, que l'âme la plus sincèrement soumise à l'autorité de la raison n'aurait pas de peine à l'accepter.

Il est, du reste, inutile de débattre longuement la question de savoir jusqu'à quel point Gioberti a été rationaliste : car il a posé lui-même les bases de son rationalisme, et quoique, à vrai dire, on trouve dans ses fragments des morceaux qui sont trop conformes au catholicisme exclusif et théologique de ses premiers ouvrages, ce qui conduit à supposer que tout, dans ses œuvres posthumes, n'appartient pas à la dernière période de sa vie et de sa pensée; nous croyons toutefois, avec M. Franchi, que ceux qui sont familiarisés avec les doctrines et les évolutions philosophiques, politiques et religieuses de l'esprit de Gioberti peuvent discerner dans ce mélange le nouveau de l'ancien. (V. Franchi, *La Filosofia delle scuole Italiane*, Introduction, page 82; deuxième édition. Florence, Le Monnier, 1863.)

« Le rationalisme peut être considéré, dit Gioberti, comme « négatif et comme positif. En tant que négatif il est con« tradictoire au surnaturel ; en tant que positif il n'en est « que le contraire. S'il est de la première espèce, il nie le « surnaturel et l'incompréhensible ; s'il est de la seconde, « il veut trouver un élément naturel et compréhensible. Or « la vérité est que dans le surnaturel et l'incompréhensi« ble il y a un élément naturel et intelligible, qui, loin d'ex« clure, renferme d'une manière synthétique l'élément con« traire. L'élément naturel du surnaturel c'est l'origine et « le commencement ou l'accomplissement et la fin chrono« logique ; l'élément intelligible de l'incompréhensible est « le commencement et l'achèvement logique. Ainsi, par « exemple, le miracle est naturel comme fait cosmogoni« que ou palingénésiaque. Les mystères de l'incarnation et « de la rédemption sont intelligibles comme achèvements « de la création. Qu'on en dise autant des autres mystères. » Gioberti ajoute que la science doit réduire à des éléments naturels les phénomènes et les idées dont les miracles et les mystères se composent, mais que leur causalité doit être cherchée dans un rapport spécial à l'acte créateur, considéré comme principe d'initiation ou de perfectionnement et de

transformation dans les divers ordres et phases des existences cosmiques (pages 15 et 16, et *passim* de la Philosophie de la Révélation); de sorte que le rationalisme orthodoxe consiste suivant lui à transporter le surnaturel des faits particuliers et isolés dans l'être universel, c'est-à-dire dans l'acte créateur et dans la palingénésie. Le rationalisme orthodoxe consiste, suivant lui, à transporter le surnaturel des faits particuliers et isolés dans l'acte universel de l'être qui est à la fois créateur et palingénésiaque. De cette manière, ajoute-t-il, on n'annule pas le surnaturel, on le transporte, ou plutôt on l'universalise et on l'unifie. (*Ibidem*, page 26.)

Après ces explications ne sommes-nous pas autorisés à dire que Gioberti ressemble à un de ces hardis penseurs de la fin du xv^e^ siècle dont les livres honorent encore la science moderne et qui dès lors, et bien avant la réforme, ont cherché à transformer l'Eglise et le dogme par un rationalisme de cette sorte. Comme eux Gioberti ne nie pas la révélation, mais il l'explique, la limite et l'accorde avec la philosophie dans une synthèse déterminée par une conception vaste et hardie de l'univers. Il est impossible de lire ce que Gioberti écrit sur la palingénésie et son rapport aux miracles sans penser à Pomponat. Sa manière de voir sur l'élément surnaturel des religions et les rapports qui les unissent entre elles le rapproche aussi beaucoup de Ficin; son opinion sur l'acte créateur et sa relation avec l'incarnation et la personne du Christ, le rend presque disciple du cardinal Cusa, duquel du reste on trouve le panégyrique dans les Prolégomènes. (Pages 491, 492, édition Capolago, 1846.)

On sait en effet de quelle manière Pomponat expliquait les miracles. Il n'en niait pas l'existence, mais il les regardait comme des événements extraordinaires périodiques; telles seraient l'institution et la chute des religions positives, des civilisations et des empires dont il les croyait les signes avant-coureurs et les accompagnements nécessaires. Il les croyait constants dans leur périodicité comme le mouvement des corps célestes et du ciel lui-même, réguliers comme la finalité immuable du monde. Les miracles n'étaient pas pour lui surnaturels dans le sens d'une interruption de l'ordre universel de la nature, mais naturels en tant que liés à la vie du monde et composant le cortége inévitable de la cor-

ruption et du renouvellement des choses d'ici-bas. Le philosophe de Mantoue transportait donc le miracle dans une sphère où il cessait d'être contraire aux lois cosmiques, et où cependant par sa rareté et sa contradiction avec l'expérience habituelle des hommes il assumait la physionomie du merveilleux. (Voir à ce sujet le chapitre x du livre de Pomponat, intitulé : *De Incantationibus*, page 110 et suivantes de l'édition de Bâle, et *ibidem*, page 294 et 295, où il est dit que les miracles *pro tanto dicantur miracula, quia insueta et rarissima facta, et non secundum communem naturæ cursum, sed in longissimis periodis.*)

Gioberti fait à peu près de même ; il ôte au miracle son caractère d'isolement et de particularité exceptionnelle, le rapporte, comme Pomponat, au commencement et à la rénovation des grandes périodes historiques et il le fait rentrer par un détour rationnel dans l'ordre général de l'univers.

Quant à Ficin sa pensée sur les religions est clairement exprimée dans son livre sur la Religion Chrétienne. Il y démontre qu'il y a une religion naturelle et qu'elle est le patrimoine du genre humain (Chap. I) : il soutient que toutes les religions ont du bon et que la chrétienne seule est pure et sans mélange d'erreur ; car la vraie religion est celle qui, suivant le précepte évangélique, enseigne à adorer Dieu par la bonté des actions et des sentiments. (Chap. IV.) Cependant la variété des religions est harmonique et concourt à la beauté du monde moral. (*Ibidem.*) Enfin le christianisme s'accorde avec le platonisme, et le Christ n'est que l'exemplaire divin de la vertu se manifestant aux yeux des mortels. (*Ibidem*, chap. XXIII.)

Le cardinal Nicolas de Cusa, le vrai maître de Giordano Bruno, que Gioberti comptait avec raison parmi les hommes les plus illustres dont la philosophie s'honore, professe en théologie des opinions dont la hardiesse et l'élévation sont pour beaucoup dans les doctrines du philosophe de Turin. Nous avons déjà indiqué plus d'une fois les ressemblances qui existent entre l'un et l'autre au sujet du rapport du fini à l'infini. Le penseur italien adopte l'expression de *Deus contractus* et l'applique au monde ; pour l'un comme pour l'autre, le monde est une limitation ou actualisation extérieure de Dieu, et Dieu la réalité absolue qui contient le monde en puissance, la possibilité transcendante du monde.

L'un se représente la création comme une réalisation de l'idée accompagnée d'une participation entre l'effet et la cause (*métexis platonicienne*), l'autre y voit une concentration ou condensation des idées (*contractio*, *complicatio*), qui commence à l'universel et se termine au concret et à l'individu.

Or, que dit Gioberti au sujet des religions, du christianisme et de leur rapport? Il nous dit que les religions sont toutes des effets de l'acte créateur, qu'il y a entre elles des gradations de bonté et de valeur morale qui correspondent à autant de déterminations dans l'activité créatrice; que partant, entre la révélation chrétienne et les faux cultes, il n'y a ni saut ni intervalle infini; que tout se tient, naturel et surnaturel, religion humaine et religion divine; que tout est gradué et mesuré sur l'intensité de l'action créatrice (V. Philosophie de la Révélation, page 6). C'est pourquoi le Christianisme achève, suivant Gioberti, purifie et réforme plutôt qu'il ne détruit les autres religions. Le Christ est l'Homme-idée, l'idée personnifiée (pages 304 et 305 *ibid.*), le seul individu dans lequel l'actualisation du type réponde pleinement à son excellence intérieure, et coïncide parfaitement avec elle.

Tous deux, ces philosophes, ont attaché un grand prix à la dialectique, en ont proclamé l'universalité et la puissance, et rentrent dans cette famille de penseurs qui, par un effort prodigieux d'imagination et d'intelligence, ont tenté de découvrir la méthode et la science universelle, sans cependant méconnaître les limites de l'esprit humain; philosophes plus encore que théologiens, ils ont oscillé entre l'émanatisme et la doctrine chrétienne de la création. Ils ont essayé de trouver une explication rationnelle de la Trinité qu'ils ont ramenée à une génération intérieure d'attributs et de déterminations fondamentales; comme Ficin et les plus religieux des rationalistes modernes, ils ont essayé de rendre compte de l'incarnation et de la rédemption par un rapport de l'idée à l'humanité. L'incarnation, c'est l'Idée arrivant par le Christ à la plus haute possession possible d'elle-même; la rédemption, c'est encore l'Idée perfectionnant par le Christ le monde humain. Le Christ, dit le cardinal Cusa, est l'acte le plus parfait de l'intelligence, parce qu'il est la réalité la plus parfaite du rapport intellectuel de l'homme à Dieu, suprême intelligible;

il est l'union la plus grande possible avec la vérité divine. (V. page 500 du volume contenant les œuvres complètes de Cusa, édition de Bâle, livre V des *Exercitationes* et *passim* dans les œuvres.)

On comprendra aisément que la seconde philosophie de Gioberti n'ait pas produit sur le clergé italien la même impression que la première. Outre l'obstacle que l'imperfection des œuvres posthumes où elle est renfermée opposait à son influence, il y en avait un autre non moins considérable dans sa hardiesse. Condamnée à Rome par la congrégation de l'Index et combattue par les Jésuites dans la *Civiltà Cattolica*, elle a cependant trouvé un défenseur en Sicile dans l'abbé Di Giovanni, qui en a exposé la partie théologique et s'y est montré favorable, non sans faire ses réserves sur un certain nombre de points importants. (V. un écrit de ce professeur sur la Philosophie de la Révélation de Gioberti, Palerme 1859, inséré dans la revue l'*Idea*.)

CHAPITRE III.

SOMMAIRE. — L'hégélianisme en Italie. — Ses rapports avec la dernière forme de la philosophie de Gioberti. — M. Bertrando Spaventa. — Ses écrits sur la philosophie italienne et sur Gioberti. — Méthode historique de M. Spaventa; le *processus* de l'idée hégélienne et l'histoire de la philosophie. — Manière de voir de M. Spaventa sur la marche et le résultat de la philosophie italienne du dix-neuvième siècle. — Gioberti selon M. Spaventa et le vrai Gioberti. — L'histoire de la philosophie doit servir de contre-épreuve aux hypothèses des systèmes, et, par conséquent, être exposée avec une méthode indépendante de ces hypothèses.

Le rationalisme des œuvres posthumes de Gioberti lui a gagné un certain nombre de partisans parmi les libres penseurs. Les hégéliens surtout ont étudié ces livres et rattaché la doctrine de leur maître à celle qu'ils contiennent : car la philosophie de Hégel leur a semblé être la réalisation de l'idéal que Gioberti a rêvé et qu'il n'a pu effectuer complétement. Ils ont cru que les incertitudes du philosophe de Turin disparaîtraient dans cette transformation, que ses contradictions seraient résolues.

Tel est surtout l'avis de M. Spaventa (1), aujourd'hui

(1) M. Bertrando Spaventa prit part, en 1848, au mouvement constitutionnel de Naples avec son frère Silvio, aujourd'hui député au parlement italien. Après le triomphe de la réaction, celui-ci, plus compromis que lui, fut jeté dans les galères, où il eut, pendant plusieurs années, pour compagnon d'infortune, Charles Poério, digne continuateur des traditions d'une famille célèbre dans le martyrologe de la liberté. Plus heureux que son frère, Bertrando parvint à émigrer en Piémont où il demeura jusqu'en 1859. Appelé successivement aux chaires de philosophie des universités de Modène et de Bologne par les gouvernements provisoires de l'Émilie, il fut nommé à celle de Naples en 1861. Il est aussi membre de l'Académie de cette ville.

professeur de philosophie à l'Université de Naples. Ses écrits sont, pour ainsi dire, l'anneau qui joint l'idéalisme de Gioberti à l'idéalisme hégélien. Nous avons un double intérêt à les parcourir rapidement : car ils contiennent une étude spéciale des œuvres et de la philosophie de Gioberti et une exposition sommaire de toute la philosophie italienne depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. D'ailleurs la réputation de cet écrivain et le talent philosophique qu'il déploie dans ses travaux nous font un devoir de discuter ses idées sur les doctrines et les philosophes dont nous nous sommes occupé.

Un mot d'abord sur l'école à laquelle il appartient. M. Spaventa est hégélien; c'est dire qu'il est idéaliste et idéaliste absolu. Il croit, en effet, à la toute-puissance de l'idée; il la regarde comme le principe et la fin, l'alpha et l'oméga du système philosophique; il n'y a même pas pour lui de système possible sans elle : car système veut dire développement et ordre complet de la pensée sous sa forme absolue, c'est-à-dire sous la forme de l'idée ; travail difficile et grandiose qui suppose qu'un fil unique et infini compose toute la trame de la philosophie. Continuité non-interrompue de la science garantie par l'unité fondamentale de l'être et de la pensée; identité de la logique, de la nature et de l'esprit, sous les différences de leurs déterminations spéciales ; telles sont les conditions dans lesquelles M. Spaventa, d'accord avec les hégéliens allemands, place le salut de la science philosophique.

« L'objet de la philosophie, dit il, est l'idée, et l'idée est « une, c'est-à-dire Dieu même. La philosophie dépouille le « monde et les êtres finis de leurs limitations et les consi- « dère dans leur infinité, c'est-à-dire comme des parties de « la pensée divine, ou comme des *moments* de l'infinité de « Dieu (*sub specie æternitatis*); partant la philosophie est « dans chacune de ses parties la science de la divinité ou la « Théologie. Mais, comme Dieu n'est le vrai Dieu, ni « comme Etre abstrait, ni comme Nature, ni comme Esprit, « c'est-à-dire comme une seule de ces unités ou de ces « absolus, mais seulement comme leur unité dernière, de « même la philosophie n'est réellement une véritable Théo- « logie qu'à la condition de s'identifier avec la Science « entière et avec la méthode entière et absolue de la Science. »

(*Introduction au cours de philosophie* professé à l'Université de Naples par Bertrando Spaventa; Naples, 1862, p. 150.)

Voilà quelle est, suivant M. Spaventa, l'idée sommaire du vrai système philosophique. La doctrine de Gioberti s'y rattache autant par ses idées contenues dans les livres publiés de son vivant que par ses œuvres posthumes : car, dans les premiers, la philosophie était ramenée à une théologie, l'objet de la science y était unique, la forme du savoir parfait y apparaissait dans l'idée, et grâce à la *formule*, expression sommaire du système, on y trouvait aussi l'unité absolue de l'être et le *processus* de la vie universelle. En effet, la création, telle que Gioberti l'entend, est un double mouvement par lequel l'Idée descend de son unité dans la multiplicité du monde, et remonte de cette multiplicité à son unité primitive. Une semblable manière de concevoir la création s'identifie, selon M. Spaventa, avec l'idée de l'activité absolue, activité qui s'engendre elle-même et revient à son principe par l'intermédiaire ou la médiation de son développement infini ; de sorte que *esprit absolu*, ou *esprit créateur*, ou *activité créatrice*, ou *création* enfin, sont au fond la même chose, et il n'y a pas de difficulté à identifier le *Dieu processus* de Hégel avec le Dieu créateur du Christianisme.

M. Spaventa avoue qu'il y a chez Gioberti deux doctrines opposées; que celle qui est renfermée dans les œuvres posthumes est bien plus libérale et plus profonde que celle qui est contenue dans ses premiers ouvrages; mais il se sert moins de cette distinction pour suivre le développement de la pensée de Gioberti que pour constater dans sa philosophie une contradiction dont ces deux doctrines sont les moments contraires, et qu'il faut résoudre dans la synthèse hélégienne.

Et, du reste, il est si vrai que M. Spaventa considère les deux doctrines de Gioberti moins comme des phases successives de son développement intellectuel que comme des moments simultanés d'une contradiction unique et d'une seule pensée, que, dans un volume considérable, publié par le même écrivain en 1863 sur la philosophie du penseur de Turin, les idées de Gioberti sont exposées comme si elles appartenaient à un seul système. Dans ce volume, qui n'est que le premier d'un ouvrage intitulé : *la Philosophie de Gioberti, par B. Spaventa* (Naples, 1863), le professeur napoli-

tain examine la partie psychologique et logique des doctrines de Gioberti, se réservant sans doute de traiter de la partie ontologique et cosmologique dans un second volume. Les théories philosophiques de Gioberti y sont exposées avec un grand appareil de citations et de textes tirés de tous ses ouvrages, et elles y sont rapprochées des grands systèmes de la philosophie moderne, de manière à en former un ensemble d'études comparées et de mémoires instructifs.

Nous croyons cependant qu'ils ont un intérêt plus dogmatique qu'historique; car si les œuvres de Gioberti contiennent en germe différents systèmes, comme toutes les philosophies qui manquent d'une précision suffisante, nous ne croyons pas que les principes qui les régissent soient mis en lumière par le long rapprochement que M. Spaventa établit entre leur auteur et Spinoza. Malgré tout ce que cette comparaison présente d'ingénieux dans le livre dont nous parlons et ce qu'elle peut en général avoir de plausible dans l'examen de toute doctrine qui incline, comme celle-ci, au panthéisme, nous persistons à croire que les philosophes avec lesquels Gioberti a le plus de rapport sont les platoniciens, qui ont fléchi la doctrine du maître vers l'unité de substance, comme les alexandrins, le cardinal Cusa et les réalistes du moyen âge.

Nous sommes, quant à nous, de l'avis de Rosmini; il y a de la ressemblance entre Gioberti et les chefs les plus illustres du panthéisme scolastique, tels que David de Dinant et Amaury de Chartres, surtout en ce qui regarde ses premiers ouvrages.

Quant aux derniers, nous en reconnaissons volontiers le penchant vers l'hégélianisme, mais leur vrai caractère nous semble consiter, ainsi que nous l'avons dit, dans une certaine oscillation entre Hégel, Platon et le Christianisme, qu'il a cherché à fondre ensemble sans peut-être y parvenir entièrement.

M. Spaventa n'a donné dans les études dont se compose ce livre que très-peu de place à Platon, tandis qu'il a longuement parlé de Spinoza. Qu'il y ait du Spinozisme dans Gioberti, nous ne nous en étonnons pas; car, nous le répétons, quel est le système inclinant au dogme de l'unité de substance ou le professant ouvertement qui n'en contienne pas les semences? Mais qu'est-ce que la philosophie de Spi-

noza dépouillée de ses formules, et où trouve-t-on, sous ce rapport, dans les livres de Gioberti, les preuves d'une étroite parenté entre lui et le penseur d'Amsterdam?

Mais il y a un reproche plus grave que nous nous permettrons d'adresser au livre du professeur napolitain, et c'est qu'en exposant les différentes opinions de Gioberti sur chaque partie de la science comme si elles appartenaient à une même philosophie, en les opposant les unes aux autres sans tenir compte des différentes époques et des différents buts auxquels elles se rapportent, l'auteur multiplie sans mesure les contraditions du philosophe de Turin. Il rend, à notre avis, la suite de ses idées plus difficile à reconnaître, le désordre plus grand, l'incohérence plus fréquente et presque continue.

La pensée de Gioberti n'est jamais arrivée, nous l'avouons, à cet état de précision dans les détails, de fermeté inébranlable dans le développement des formules qui caractérisent d'autres philosophes. Indéterminée sur beaucoup de questions, inconséquente ou incertaine sur d'autres, mobile et progressive, elle donne lieu à des difficultés d'interprétation et de critique; mais ces difficultés augmentent au lieu de diminuer sans la distinction des deux formes successives qu'il faut évidemment admettre dans son histoire et qu'on admet généralement en Italie. M. Spaventa l'avait indiquée dans son *Introduction aux leçons de philosophie*. Là il reprochait à Gioberti d'avoir eu deux systèmes, deux principes et deux méthodes, il montrait même, ainsi que nous l'avons fait, le germe du second système dans le premier; il nous disait que dans le plus ancien l'idée était posée immédiatement comme *substance* et comme *cause*, sans preuve et d'une manière hypothétique; qu'on y avait recours, pour la déterminer, à l'intuition et non à la dialectique. Il ajoutait qu'on ne voyait ni pourquoi l'idée est, selon Gioberti, créatrice, ni comment elle le devient; qu'au contraire dans la doctrine exposée subséquemment dans les œuvres posthumes, la méthode dialectique apparaît comme le procédé dominant et caractéristique, que la création y est présentée comme une génération absolue et continue de la pensée. Il voyait dans ces dernières idées une conversion et comme un revirement de la pensée de Gioberti, un aveu de l'insuffisance de sa première philosophie, une condamnation complète de

ce que le maître et les disciples ont appelé avec emphase le pur *ontologisme* (ouvrage cité, p. 144). « Si Gioberti, ajou-« tait-il, n'était pas mort sitôt, s'il avait eu le temps de se « recueillir et de mettre l'ordre dans le chaos de ses œuvres « posthumes, quel accueil aurait donc été fait au système « de *l'Esprit absolu* par cette foule qui se pressait sous la « bannière de l'Etre? »

Il y a donc réellement deux philosophies chez Gioberti, comme chez Schelling et Lamennais. Sans doute les contradictions commencent à la première (1); car on y voit le partisan du pouvoir temporel du pape et l'ami de l'Italie, le soutien de l'autorité ecclésiastique en matière philosophique et le défenseur de la liberté de penser; la raison indépendante, la révélation et le surnaturel s'y pressent et s'y heurtent dans un syncrétisme à plusieurs faces. Mais qui peut douter, en lisant les fragments dont se composent ses œuvres posthumes, qu'un grand changement ne se soit opéré dans l'âme de cet écrivain? Qui peut nier qu'en lui l'homme des temps nouveaux n'ait succédé à l'homme du moyen âge, ou, si l'on veut, à l'ami timide d'un avenir auquel il ne croyait d'abord pouvoir arriver qu'à travers la fusion de deux pensées et de deux civilisations différentes? C'est vers ce changement tenant à la fois au dedans et au dehors, à l'esprit de l'écrivain et à l'état de la société, c'est vers les causes historiques qui ont agi sur l'un et sur l'autre qu'il faut porter le regard, si l'on veut se rendre compte des différentes phases de la pensée de Gioberti. Or, c'est précisément ce point de vue qui manque généralement chez certains hégéliens, lorsqu'ils se chargent d'écrire l'histoire de la philosophie. Du haut de l'idée et de son *processus*, ils voient la nature et l'esprit se développer avec une régularité géométrique, ou plutôt ils imposent cette loi à l'une et à l'autre, et assujétissent à son empire l'histoire de la civilisation et de la philosophie elle-même. Habitués à chercher, d'après les leçons de leur maître, l'universel en toute chose, à tout coordonner à la lumière et sous la forme de l'idée, ils perdent de vue le côté fini et contingent des faits intellectuels, et n'en voient ou n'en croient voir que l'aspect absolu et nécessaire; de là le

(1) Sur les contradictions de Vincent Gioberti, voyez un livre de M. Mauro Macchi.

peu d'importance qu'ils semblent attacher à l'étude des rapports des systèmes avec la biographie des philosophes et avec le milieu dans lequel ils ont vécu ; de là un effort sincère et noble, mais systématique, pour réduire les doctrines philosophiques à un travail de l'esprit absolu, à une sorte de déploiement isolé et supérieur de la raison pure ; de là une histoire abstraite où les idées seules paraissent sur la scène et y règnent avec une jalouse indépendance.

M. Spaventa est de cette école, et il vise si bien à ce but que, dans ses formules historiques, il emploie souvent les signes des équations algébriques. Mais qu'on en juge plutôt par sa manière d'entendre l'histoire de la philosophie en Italie. Après avoir (V. son *Introduction aux leçons de philosophie*) détruit une thèse singulière de Vico sur l'antique sagesse des Italiens (*De antiquissima Italorum sapientia*), il parcourt rapidement la période de la Renaissance et en marque l'opposition avec celle du moyen âge ; ensuite il s'attache à montrer l'enchaînement des doctrines de Bruno et de Campanella, de Vico, de Galluppi, de Rosmini et de Gioberti, en insérant la philosophie de Descartes entre celles de Bruno et de Vico, et la philosophie de Kant entre celle de Vico et les doctrines contemporaines. Le commencement de cette série est dans la Renaissance, affirmation dogmatique de ce que la scolastique a nié, négation de ce qu'elle a affirmé. La scolastique avait méconnu la Nature et l'Esprit par sa contemplation stérile d'un Etre vide et sans lien avec le monde et l'intelligence ; la Renaissance rétablit ce lien et prépare la voie aux découvertes fécondes des temps nouveaux.

Campanella et Bruno, précurseurs des métaphysiciens modernes, et plus spécialement de Descartes et de Spinoza, posent les fondements de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'esprit ; car Campanella remonte aux faits primitifs de l'expérience interne pour y retrouver la base de la science, et Bruno, spéculant sur la nature et la regardant comme le développement de la cause et de la substance première, en proclame l'infinité et devance la doctrine hardie du juif d'Amsterdam. Avec Campanella et Descartes, la philosophie de l'esprit est constituée, mais elle l'est seulement dans sa sphère subjective ; quant à son côté objectif et extérieur, c'est Vico qui le découvre; car il aperçoit pour la première

fois avec clarté et décrit avec précision les manifestations essentielles de l'esprit dans l'histoire. Or, avec la découverte de Vico et l'agrandissement de l'horizon intellectuel qui en est la conséquence, on voit surgir le besoin d'une métaphysique nouvelle; cette métaphysique, dont Vico n'avait que le désir indéterminé, sans même en soupçonner la nature, est celle de Kant, science nouvelle de l'esprit qui pénètre dans ses profondeurs subjectives, pour s'élever ensuite à cette hauteur de spéculation d'où Fichte, Schelling et finalement Hégel contemplent l'univers.

Dans l'idéalisme absolu se rencontrent enfin les directions opposées et insuffisantes de toutes les grandes philosophies de l'antiquité et des temps modernes ; l'idéalisme absolu est donc le vrai système, il est le système. Sa conception fondamentale suffit à tout ; Etre pur et objectif des anciens et des scolastiques, Nature et Esprit des modernes, il réunit et concilie les doctrines qui s'y rapportent, comme les parties d'un grand corps dont lui seul contient le principe organisateur et rétablit la vie.

Quant à la philosophie italienne contemporaine, elle n'est, suivant le même écrivain, qu'un effort varié et multiple pour arriver au même résultat par les différentes phases de la philosophie de l'esprit. Galluppi prépare Rosmini, et Rosmini amène après lui Gioberti, qui doit enfin céder la place à Hégel. La double formule de Gioberti : *l'être crée l'existant, l'existant retourne à l'être*, si elle signifie quelque chose, exprime le mouvement de l'Idée et sa loi éternelle. C'est dans cette loi et dans ce mouvement qu'il faut chercher l'activité créatrice, et c'est en effet ce que cherchait Gioberti avec une conscience obscure de son but.

Arrêtons-nous un instant.

Ces assertions valent la peine d'être discutées, car elles intéressent la philosophie de l'Europe aussi bien que celle de l'Italie, et elles touchent à l'histoire autant qu'à la science. Et d'abord nous déclarons aux hégéliens que nous acceptons leur manière générale de voir sur l'idée de la philosophie, ses caractères et son rapport aux autres manifestations de l'esprit humain. Nous croyons avec eux que la science, sous quelque forme et dans quelque sphère que ce soit, doit toujours s'élever au-dessus des tendances nationales et des préjugés, et que la philosophie surtout, qui aspire à en représenter l'u-

nité, doit être universelle et indépendante. En outre, nous croyons avec eux que s'il y a de l'ordre dans l'histoire politique, l'histoire des systèmes ne peut pas en être dépourvue. Œuvres de l'esprit l'une et l'autre, elles doivent en porter l'empreinte, et la dernière plus encore que la première, car elle est le produit de l'esprit élevé à la conscience scientifique de son propre travail.

Nous croyons donc à l'existence d'une philosophie universelle, ou, si l'on aime mieux, nous croyons à une participation de tous les systèmes à une vie commune sous des lois identiques, et à un développement harmonique de la pensée humaine à travers les âges et malgré les contradictions qui la divisent ; mais nous nous écartons de leur avis sur les limites de cette participation et les règles de ce développement, sur la méthode à suivre pour les établir, et sur leur résultat actuel. Car nous ne croyons ni que cette vie commune et suivie des systèmes doive être cherchée *à priori*, ni qu'elle soit aussi étendue et uniforme qu'ils le disent, ni enfin qu'elle nous donne, dans le système de Hégel, le dernier mot de la philosophie. Il nous semble, il est vrai, que ce philosophe s'est fait de cette science un idéal grandiose ; que si le système et l'encyclopédie philosophiques sont possibles, ils doivent embrasser les objets qu'il y a compris et remplir les cadres qu'il a tracés ; nous trouvons même dans sa méthode spéculative la continuation, à certains égards, admirable d'un travail sur les catégories et les idées dont Pythagore, Parménide, Héraclite, Platon, Aristote, Spinoza et Kant ont rassemblé et organisé les matériaux. Mais il nous semble aussi que la critique a déjà amplement mis à nu les vices de sa méthode et de son système, et le principal est, selon nous, l'emploi exclusif du procédé idéaliste, c'est-à-dire la déduction ou la construction de toutes choses sous la forme d'idée. Hégel ne se contente pas de reconnaître dans l'esprit une forme absolue de la connaissance, c'est-à-dire l'idée, mais il veut que toutes les parties de la science s'y adaptent ; non satisfait d'avoir atteint l'absolu comme objet de la connaissance, il veut l'identifier avec le sujet ; la participation de la raison à l'absolu dans l'idée ne lui suffit pas, il lui faut l'égalité et l'identité ; de là un effort prodigieux pour égaler l'homme à Dieu ; de là le travail d'une science qui, pour être absolue dans la qualité et la quantité à la fois, ap-

plique à tout le ***processus*** invariable de l'idée; de là un monde et une histoire déterminés ***à priori*** et d'une manière idéale qu'on croit divine. L'idée existe en soi, hors de soi, en soi et pour soi; elle est tout ensemble et successivement l'être, la nature et l'esprit; ce sont là ses moments dialectiques, c'est la loi invariable de son mouvement. Ces moments de son existence et de sa vie doivént se retrouver dans l'histoire de la science, de même qu'ils sont dans la science et dans son objet. L'être, la nature et l'esprit doivent se succéder dans les spéculations des philosophes, en former le rapport et le lien logique.

Voilà le point de vue duquel M. Spaventa a jugé la philosophie en général et particulièrement la philosophie italienne. Sous cet aspect, il n'y a que les grands systèmes qui comptent dans l'histoire, et leur importance relative est déterminée par celui de Hégel qui en est le résultat, le but et la mesure.

En réduisant en effet l'histoire de la philosophie à un certain nombre de systèmes, il est possible d'en tirer jusqu'à un certain point une vérification du processus dialectique de Hégel. Ainsi, si l'on prend les philosophies de Platon, d'Aristote et de l'école d'Alexandrie, on pourra se flatter de découvrir dans le premier l'idée en soi, ou l'idée-logique; dans le second, l'idée-nature, et dans le troisième, la réunion de ces deux points de vue par la théorie de l'émanation, qui tire tout de l'unité et y fait tout rentrer. Ainsi encore, si l'on considère les systèmes de Malebranche et de Spinoza, on croira y apercevoir la double forme de l'idée en soi et hors de soi, l'idée-logique et l'idée-nature, et le processus semblera sans doute briller de tout son éclat dans la période allemande où Kant, Fichte, Schelling et Hégel en auront successivement déroulé la thèse, l'antithèse et la synthèse. Mais qu'y a-t-il, dans la suite et la régularité de ces séries, qui ne soit dû à la nécessité de parcourir successivement toutes les parties de l'objet de la philosophie, qui ne s'explique par l'action et la réaction des systèmes sur l'esprit humain, par la critique de leur côté exclusif, et le besoin de les corriger et de les compléter? Et, à supposer même que ces séries renferment le processus dont on parle, pourquoi ne se montre-t-il pas dans toutes les philosophies de l'Europe? Pourquoi y en a-t-il, comme celles de l'Angleterre et de

la France, qui se refusent à l'admettre? Pourquoi ne le retrouve-t-on pas dans la philosophie italienne de notre siècle? Où est, dans les philosophies anglaise, française et italienne, l'idée-nature qui succède à l'idée-logique et qui précède l'idée-esprit? Mais supposons que le processus dialectique de Hégel se réalise dans les systèmes idéalistes, que deviennent alors les systèmes sensualistes et les doctrines expérimentales qui occupent tant de place dans l'histoire, et qui ont transformé le monde en préparant, par leurs négations autant que par leurs affirmations, la révolution française? La philosophie anglaise ne va guère au delà de la psychologie; bornée généralement à l'expérience, elle ne s'élève guère jusqu'à l'idéalisme, et cependant elle se développe avec une suite remarquable; de Locke à Reid, sa psychologie se déploie avec un mouvement progressif. Si on la juge d'après le processus de Hégel, qu'en reste-t-il? Bien peu de chose.

Peut-être pourrait-on sauver de l'oubli Locke et Hume : l'un, parce qu'il partage, jusqu'à un certain point, avec Descartes, l'honneur d'avoir initié, quoique sous un faux jour, la philosophie de l'esprit; l'autre, parce qu'il a préparé Kant, de l'école duquel devait sortir l'hégélianisme. De même, que deviennent Gioia, Romagnosi et Galluppi dans la philosophie italienne du dix-neuvième siècle, quel moment de l'idée représentent-ils? Ce n'est sans doute ni l'idée-nature, ni l'idée-logique; est-ce donc l'idée-esprit? Mais comment le troisième moment de l'idée, qui doit renfermer les deux autres, peut-il s'y trouver quand ceux-ci n'y sont pas? Comment même peut-on voir dans ces doctrines un moment quelconque de l'idée, quand l'idée n'y est pas, quand ils en sont la négation réfléchie? Et cependant, on ne peut pas douter que ce ne soient des doctrines philosophiques, qu'elles n'aient joué un rôle dans la société, dans la littérature et dans les sciences; car autant vaudrait nier les faits les mieux constatés.

Et qu'on ne dise pas non plus qu'elles sont des aspects de la philosophie de l'esprit, et qu'elles se tiennent à ce titre. Car alors il faudra expliquer leur apparition et nous montrer pourquoi le sensualisme anglais et français, dont elles dérivent, et qu'elles corrigent et transforment, s'intercale entre l'école de Descartes et celle de Kant; pourquoi il ose troubler ce cours majestueux et paisible de l'idée qui a sa

source dans la raison pure, seule faculté dout les hégéliens semblent vouloir tirer l'histoire de la philosophie.

M. Spaventa veut que l'idée de l'esprit absolu, c'est-à-dire créateur, c'est-à-dire encore capable d'émaner de son sein la forme et la matière de la pensée infinie, soit le but vers lequel la philosophie italienne marchait sans en avoir conscience, et, en bon hégélien, il ne croit pas moins à l'identité de cet esprit avec l'intelligence humaine; il est d'avis que Rosmini et Gioberti dirigeaient, à leur insu, leurs spéculations vers l'idée de cet esprit et de cette identité, malgré les préjugés de leur classe. Pour le démontrer, il s'appuie sur les rapports qui unissent Galluppi, Rosmini et Gioberti entre eux, et Gioberti à Hégel; car des deux philosophies que nous avons trouvées dans les ouvrages du philosophe de Turin, il forme les deux aspects contradictoires d'une seule doctrine, et résout cette contradiction par le système hégélien. Nous croyons, au contraire, avoir suffisamment prouvé qu'il y a eu deux doctrines, très différentes chez Gioberti : la première, quelle qu'elle soit, est définie et arrêtée malgré ses imperfections; elle a été livrée au public par son auteur dans des livres achevés, et fait partie d'un mouvement que nous avons exposé; la seconde, étant demeurée dans un état imparfait, ayant été livrée au public par fragments et par notes fugitives et souvent confuses, renferme un esprit nouveau plutôt qu'un nouveau système.

Nous sommes donc autorisés à soutenir que l'Idéalisme italien est une période définie qui a pour antécédent immédiat Galluppi, comprend le système de Rosmini, la première philosophie de Gioberti et les doctrines de M. Mamiani; au delà et avec les idées contenues dans la seconde philosophie de Gioberti commence une autre période dont le sort est réservé à l'avenir.

C'est pour cela que nous avons séparé la seconde doctrine de Gioberti de la première, que nous l'avons placée entre l'Idéalisme italien et l'Idéalisme hégélien, voulant montrer par là non pas que l'Idéalisme italien a pour résultat la doctrine de l'idéalité absolue, mais que parmi ses dernières tendances se trouve aussi celle-là, et que l'hégélianisme de M. Spaventa s'efforce de s'y rattacher.

Il y a donc ici deux questions à distinguer : d'abord une question d'histoire et de critique, ensuite une question de

spéculation et de dogme ; l'une relative au passé, l'autre au présent et à l'avenir de la philosophie. A M. Spaventa, historien de la philosophie, nous dirons que sa méthode *à priori* ne lui a pas permis de voir le développement de la philosophie nationale tel qu'il est, avec toutes ses gradations et toutes ses phases. Cette méthode rendait inutiles ou embarrassants Genovesi, Gioia, Romagnosi ; on les a laissés de côté. Elle ne savait que faire non plus du rôle que M. Mamiani, s'appuyant sur Reid et les psychologues français, a joué dans cette philosophie en faveur de l'expérience et contre les exagérations de l'idéalisme, et c'est à peine si son nom a été prononcé. Ces lacunes ne tiennent pas, nous nous empressons de le dire, au savoir et à l'intelligence de M. Spaventa, mais à la méthode hégélienne qui sacrifie l'observation à l'hypothèse, qui procède toujours *à priori* et ne donne pas assez d'importance à l'étude des faits.

De deux choses l'une : ou l'on veut que l'histoire de la philosophie serve à vérifier le processus dialectique de Hégel, et alors qu'on étudie l'histoire et qu'on l'expose telle qu'elle est pour opérer entre les deux termes la comparaison nécessaire au résultat qu'on cherche ; mais qu'on ne fasse point un cercle en introduisant l'hypothèse dans les faits qui doivent servir à la vérifier. Ou bien on se résout, ce qui sera mieux encore, à étudier l'histoire de la philosophie pour connaître la marche de l'esprit humain dans le passé et en tirer une instruction utile pour l'avancement de cette science, et, dans ce cas, il faudra, plus que jamais, considérer le développement des systèmes sous tous ses aspects et dans tous ses rapports essentiels. Il faudra considérer les systèmes comme des faits dont on cherche la loi, et non choisir ceux dont l'importance convient particulièrement à l'hypothèse hégélienne (1).

(1) M. Mariano, autre hégélien, disciple de M. Véra, s'est aussi occupé de la philosophie italienne contemporaine dans un volume (162 pages) de la bibliothèque de la philosophie contemporaine de Germer Baillière. M. Mariano, appartenant, par son maître, à la branche la plus pure de l'hégélianisme, devait naturellement éprouver pour les métaphysiciens italiens une aversion proportionnelle à l'exigence de ses principes. Aussi s'empresse-t-il de nier t us les mérites que M. Spaventa leur avait attribués. Celui-ci s'était attaché à montrer les rapports qui relient leurs doctrines et qui en font une série bien ordonnée. M. Mariano efface ces rapports et affirme qu'elles sont entièrement décousues et isolées. Son livre est moins l'exposition que le procès de la philosophie italienne instruit, débattu et jugé par un hégélien.

Quant à M. Spaventa philosophe, nous lui tiendrons un autre langage. Fidèle depuis longtemps aux doctrines de Hégel, dans la connaissance desquelles il est très-versé, le professeur napolitain avait parfaitement le droit de chercher dans les fragments de Gioberti l'anneau qui lui semblait pouvoir rattacher le mouvement philosophique de l'Italie à celui de l'Allemagne. Il avait le droit de choisir cette partie de la pensée [illegible] et d'en faire son point de départ pour le développement ultérieur de la philosophie italienne, ou, si l'on veut, pour la transformation de l'idéalisme tempéré de Rosmini et de Gioberti en un idéalisme absolu. Car, pour lui, l'idéalisme absolu est le vrai, et les efforts tentés par les philosophes italiens pour concilier le fini et l'infini, la sensation [illegible] et l'idéal, sans forcer les pouvoirs de la raison [illegible] sensibilité, sans changer leur identité partielle [illegible] absolue, lui semble une tendance timide et con[illegible] véritable esprit philosophique; la distinction du [illegible]sible et de l'incompréhensible dans l'acte créa[illegible] fausse; tout essai pour reconnaître les limites [illegible] pensée est jugé par lui comme fatal à la pensée elle-même. M. Spaventa, en un mot, est hégélien dans toute la [illegible] forme, et il le prouve, de reste, dans tous ses écrits. Tantôt il expose la philosophie de Kant et son rapport à la philosophie italienne, la jugeant d'après le système de Hégel; tantôt il se place au même point de vue pour déterminer dans d'autres mémoires les doctrines de Jordano Bruno et de Campanella sur la connaissance et celles de Gioberti sur l'espace et le temps; tantôt enfin, se portant directement le défenseur de Hégel contre les philosophes allemands qui prétendent modifier sa première triade dialectique, il explique les concepts de l'*Etre*, du *Non-Etre* et du *Devenir*, et maintient contre Trendelenburg le sens primitif du processus hégélien.

CHAPITRE IV.

SOMMAIRE. — L'hégélianisme en Italie (suite et fin). — Travaux de M. Véra. — Sa manière d'expliquer la création d'après Hégel. — Réflexions critiques sur ce point capital de la doctrine hégélienne et défense du théisme. — Différence entre l'idéalisme absolu et l'idéalisme tempéré, dans la question des rapports de Dieu et du monde, et relativement à la manière dont l'esprit humain conçoit l'action créatrice — La méthode de l'idéalisme absolu et les jugements analytiques. — Rapports de l'idéalisme italien avec cette méthode et ces jugements. — Philosophes et écrivains de l'école hégélienne ; la marquise Florenzi, les professeurs de Meis, de Sanctis et Fiorentino.

Si l'hégélianisme a conquis du terrain dans l'Europe méridionale et occidentale pendant ces derniers temps, ce résultat est dû principalement aux efforts et au talent de M. Véra (1).

On sait que cet écrivain distingué s'est donné la tâche de traduire et de commenter Hégel, et ce travail difficile touche

(1) M. Véra est né à Amélia, petite ville de l'Ombrie, en 1817; il s'est appliqué à l'étude du droit et de l'archéologie à Rome, qu'il a quittée bientôt ainsi que l'Italie, cherchant une terre plus propre au libre développement de la pensée. Il a été professeur dans des institutions privées de Berne et de Genève, puis dans différents colléges et lycées de l'Université de France, où il a obtenu tous ses grades y compris celui de docteur et la place d'agrégé. En 1851 il a quitté l'enseignement public français pour passer en Angleterre où il a repris sa vie de maître et d'écrivain indépendant. En 1860, après la constitution du royaume italien, M. Véra a été nommé professeur d'histoire de la philosophie à Milan par M. Mamiani, alors ministre de l'instruction publique. Il est aujourd'hui professeur du même cours à l'université de Naples; il est aussi membre de l'académie des sciences morales et politiques de cette ville.

presque à son terme. Après avoir publié une ***Introduction à la philosophie de Hégel***, comblée d'éloges par les meilleurs juges (V. Rosenkranz, ***Wissenschaft der logischen Idee***, et un article d'Emile Saisset dans la Revue des Deux Mondes du 15 décembre 1860), il a successivement fait paraître la Logique, la Philosophie de la Nature et la Philosophie de l'Esprit, parcourant ainsi l'encyclopédie des sciences philosophiques. Si nous nous occupions ici de l'hégélianisme d'une manière spéciale, nous devrions une place considérable à ses travaux. Car il ne se borne pas à traduire et à commenter ceux des ouvrages du maître qui lui semblent les plus propres à donner une idée de son système, mais il en reprend et en refait les théories dans des introductions, des discours, des leçons et des écrits de polémique qui ont pour objet de les éclaircir et de les développer. Ajoutons avec Rosenkranz qu'entre ses mains la pensée hégélienne se dépouille du jargon scolastique pour acquérir la précision et la clarté qui sont les traits distinctifs de la langue française.

M. Véra a peu écrit en italien; ses travaux visent, comme le système qu'il professe, à l'universalité; ils s'adressent moins à l'Italie qu'à l'Europe. Aussi et jusqu'à un certain point, par une conséquence naturelle de ce rôle, M. Véra ne s'est pas occupé personnellement de la philosophie italienne (1). Ses recherches historiques embrassent les antécédents de l'hégélianisme dans les philosophies allemande, française et grecque, mais n'ont point trait aux écoles italiennes. Ses polémiques ne font pas mention des partisans de Rosmini et de Gioberti, mais des éclectiques et des philosophes qui ont tenté récemment de fonder en Allemagne de nouvelles doctrines sur les ruines de l'hégélianisme. Ainsi, dans la seconde édition de son ***Introduction à la philosophie de Hégel***, il attaque la triade de l'être, de la pensée et du mouvement que Trendelenburg entend substituer à la triade hégélienne de l'être, du non-être et du devenir, il soutient la cause de l'idéalisme contre le matérialisme de Moleschott et de Büchner. Dans l'ouvrage intitulé ***l'Hégélianisme et la Philosophie*** (Paris, Ladrange, 1861), il prend position contre les éclecti-

(1) Un de ses élèves, M. Raphaël Mariano, a donné un *Essai de philosophie hégélienne sur la philosophie contemporaine en Italie*. (Voyez ci-dessus le chapitre sur M. Spaventa.)

ques. C'est à M. Cousin, à M. Franck, à M. Saisset, à M. Janet que M. Véra s'adresse, et non aux philosophes italiens ; de même, dans le livre anglais intitulé : *Inquiry into speculative and experimental science* (Londres, chez Longman), il s'en prend à Bacon, à Locke et aux chefs de l'empirisme moderne, de sorte que la tendance cosmopolitique de son esprit, de ses travaux, est un trait qui le distingue non-seulement des hégéliens de l'Italie, mais de tous ses confrères. Il y a cependant un passage, dans l'*Introduction à la philosophie de l'esprit*, récemment publiée par le même écrivain, où l'on fait la critique de la doctrine fondée sur la création, et qui, tout en frappant généralement le théisme, semble s'adresser d'une manière spéciale à l'école de Gioberti. Nous le rapportons en entier à cause de son importance et pour en faire le sujet de quelques considérations en faveur du théisme. Le voici :

« Il est clair que si les choses sont ce qu'elles sont, c'est que « l'idée est et qu'elle les fait ce qu'elles sont. Enlevez l'idée, et « l'univers n'est plus qu'un accident. Dire qu'il y a au-dessus de « l'idée un être, une nature transcendante qui échappe à l'intel-« ligence, c'est tomber dans une étrange inconséquence, car « c'est affirmer l'existence d'un monde dont on avoue en « même temps qu'on n'a pas la moindre notion et où l'on « place cependant la raison dernière des choses. Mais on « tombe dans une conséquence plus étrange encore lors-« qu'on va chercher cette raison dans la volonté et la puis-« sance divines, ou dans ce qu'on appelle acte créateur. Dans « le premier cas, en imaginant (nous disons imaginant, parce « que ce n'est pas la pensée mais l'imagination qui enfante « ces conceptions) un certain monde transcendant et inac-« cessible de lois et d'essences, on se représente du moins « une certaine raison indéterminée qui engendre et gouverne « les choses. Mais dans la puissance divine et dans l'acte « créateur, lorsqu'on y regarde de près, on n'y découvre « absolument rien, ou si l'on y découvre un sens, ce sens lui « vient précisément de cette idée qu'on ne veut point recon-« naître, et sans laquelle cependant celui-là même qui ne « veut point la reconnaître ne pourrait balbutier le son le « plus obscur, ni sur l'acte créateur, ni sur un autre être « quelconque. Et en effet, lorsque j'invoque cet acte mys-« térieux, cet *obscurum per obscurius* qui doit cependant

« illuminer mon intelligence et me donner la clef de mon être,
« et de l'être des choses en général, ou je le pense d'une façon
« quelconque ou je ne le pense point. Si je ne le pense point,
« en disant acte créateur, c'est comme si je disais Pégase ou
« Apollon, en d'autres termes c'est comme si je ne disais absolu-
« ment rien. Il faut donc que je le pense. Mais le penser, c'est en
« avoir une certaine notion et nullement une notion subjec-
« tive et arbitraire, mais une notion objective et détermi-
« née ; c'est, voulons-nous dire, le penser en tant qu'idée,
« et en tant qu'idée qui fait toute sa réalité. Ce qui devien-
« dra plus évident encore si l'on examine la forme et le con-
« tenu de cette prétendue opération de la divinité. Cet acte,
« en effet, est l'œuvre de la raison absolue, c'est-à-dire de
« ce qu'il y a de plus éloigné d'une volonté et d'une puis-
« sance arbitraires et accidentelles, et ce qu'il contient c'est,
« ni plus ni moins, la nature des choses qu'il tirerait, comme
« on dit, du néant. Or s'il y a pensée irrationnelle et absurde,
« faite pour bouleverser la nature des choses et la raison,
« et, qui plus est, pour renverser ce prétendu acte créateur
« lui-même, c'est bien celle-là. Car si les choses sont ce
« qu'elles sont, non par leur essence, par leur nature intrin-
« sèque et absolue, mais par l'acte créateur qui leur a donné
« cette nature, c'en est fait de la loi, de la raison et de la vé-
« rité. D'après cela, l'être géométrique et le nombre ne se-
« raient pas absolument ce qu'ils sont, mais seulement parce
« que l'acte créateur les aurait faits ainsi, à telles enseignes
« qu'ils pourraient bien être autre chose si l'acte créateur
« les avait faits ou les faisait autrement qu'ils ne sont..... Et
« l'acte créateur lui-même, qu'est-il? Cet acte qui a fait
« toutes choses est l'être le plus capricieux et le plus irra-
« tionnel qu'on puisse imaginer, et il faut dire de lui que ce
« n'est pas la raison, mais le caprice et l'indétermination ab-
« solue. Au fond, cette conception de la création, lorsqu'on
« l'examine de près et qu'on la dépouille des mots sonores
« de divine providence, de toute-puissance divine, etc.,
« dont l'entoure une psychologie superficielle ou une soi-
« disant métaphysique, n'est qu'une espèce d'atomisme où
« le principe déterminant, si toutefois on peut l'appeler de
« ce nom, est l'accident, et par conséquent c'est la concep-
« tion la plus opposée à la vraie providence et à la toute-puis-
« sance véritable.

« L'idée ou l'accident et, par suite, la négation de toute « science et de toute vérité, voilà le dilemme absolu auquel « on ne saurait échapper. Supprimez l'idée, nous le disons « encore, et il n'y aura plus que l'accident, et un accident « qui envahit et atteint le tout, la cause comme l'effet, l'être « créateur comme l'être créé, et plus l'être créateur que « l'être créé, puisque l'absence de toute loi et de toute né- « cessité rationnelle et absolue dans le second vient précisé- « ment de l'absence de toute loi et de toute nécessité dans « le premier. Dieu est l'idée, et c'est en tant qu'idée qu'il a « créé et crée éternellement; c'est là le vrai, c'est là où la « science et la vérité ont leur fondement absolu. C'est l'idée « qui est la force, la puissance et la nécessité. » (*Philosophie de l'esprit*, de Hégel, traduite pour la première fois, etc., par A. Véra; Paris, 1867, tome I^er^, pages XLIV et suiv. C. f., chap. IX de l'Introduction à la Philosophie de la Nature, et Introduction à la philosophie de Hégel, chap. V, § 2, et chap. VI, § 3.)

Nous tenons à faire quelques réflexions sur ce passage. Car en condamnant toute doctrine qui croit à la création, il condamne implicitement les principaux représentants de la philosophie italienne de ce siècle.

M. Véra nous représente ici la création comme une production *ex nihilo;* c'est là, il faut l'avouer, le sens que l'Eglise catholique a attaché au mot *créer*, et nous reconnaissons qu'ainsi entendue la création est le renversement plutôt que la limitation de la raison; car, en posant que Dieu a fait le monde sans matière préexistante et sans le tirer de lui-même, elle établit et supprime en même temps les conditions de l'effet qu'elle veut expliquer, elle affirme et nie à la fois le principe de causalité. L'argumentation de M. Véra, qui n'est, du reste, que la protestation séculaire de la raison contre la création ainsi comprise, nous paraît sans réplique, et nous avouons volontiers qu'il triomphe, avec son maître, lorsqu'il attaque la puissance indéterminée et capricieuse d'une volonté divine, que certains philosophes se sont figurée comme séparée de l'intelligence et de l'idée. Oui, sans doute, une volonté arbitraire qui, comme Descartes paraît l'avoir pensé, produit à son gré les vérités de raison et leur ôte le caractère de nécessité qui les distingue, est une conception indigne de l'esprit humain et de

la Divinité, la destruction de toute loi, de toute vérité et de toute raison. Une volonté qui ne produit pas le monde en obéissant à la raison des choses, et dont cette raison ne serait qu'un produit subalterne, accessoire et fini est la représentation la plus fausse qu'on puisse imaginer et du monde et de Dieu, et nous ajouterons que rien ne nous semble mieux fait pour rehausser l'éclat et la beauté de l'idéalisme. M. Véra, en attaquant Schopenauer (Voir la préface, à la seconde édition de l'Introduction à la philosophie de Hégel), qui s'est fait le maître nouveau de cette étrange doctrine, a soutenu la dignité humaine et les droits méconnus de la science et de la philosophie. L'idée est la condition de l'activité créatrice, nous en convenons; Rosmini, Gioberti, Mamiani en tombent d'accord après leurs maîtres Platon, Augustin, Malebranche, Leibnitz; les idéalistes tempérés et tous les platoniciens de l'Europe philosophique en sont convaincus. Mais entre une volonté sans raison qui fait de Dieu un despote et une volonté raisonnable qui produit le monde, parce qu'elle en renferme dans son être absolu la possibilité réelle et la nécessité idéale, il y a un abîme. Heureusement, on peut croire à la distinction de Dieu et du monde sans renoncer à la raison; car, si la création renferme toujours quelque chose d'incompréhensible, il n'est nullement nécessaire de l'entendre comme une production *ex nihilo*. Les idéalistes italiens admettent tous que les idées sont la raison et la possibilité des êtres créés. Les mots même d'*individualisation* et d'*actualisation* de l'idée se trouvent dans les livres de Rosmini et de Gioberti comme dans les cours de Hégel et les écrits de M. Véra; mais il y a entre eux cette différence que les premiers admettent que cette actualisation est compréhensible en partie, c'est-à-dire en tant seulement qu'elle est intelligible par l'idée et qu'elle ne l'est pas tout entière, que notamment l'intelligence humaine ne comprend pas entièrement la coexistence de la substantialité des choses finies avec la substance infinie et que, partant, la science, tout en atteignant la forme absolue de la connaissance ou l'idée, ne parvient pas à s'affranchir de toute limite, n'embrasse pas tout l'être et ne mesure pas l'infini dans ses profondeurs; tandis que les autres enseignent que l'essence divine, l'acte créateur et leur rapport se laissent pénétrer tout entiers, parce qu'ils ne ont que le processus de la pensée inhérent à toute

pensée et par conséquent à la nôtre, et même à toute chose, et par conséquent aussi à notre être. Or, c'est précisément là le nœud de la question qui s'agite entre l'idéalisme tempéré et l'idéalisme absolu, L'un admet qu'il faut trois choses pour expliquer la production du monde, c'est-à-dire, l'*idée*, l'*activité productive* et l'*activité produite* ou substance cosmique; il admet aussi entre l'activité produite ou substance du monde et l'idée éternelle, substantiellement identique à l'activité productive, un rapport qu'il nomme, ou *participation*, avec Platon, ou *individualisation* (Gioberti), ou *réalisation* (Rosmini), ou *représentation* (Mamiani). L'autre, au contraire, ramène la création à un seul élément qui n'est ni la pensée ni l'activité, mais l'être-logique contenant virtuellement en lui-même la nature et l'esprit et, avec eux et par eux, l'activité et la pensée; et quant au rapport du monde à Dieu, considéré comme cause première, il en fait à la fois (qu'on nous passe le mot) une *différentiation* et une *identification* de l'être-logique ou idée primitive. L'être-logique en se différenciant devient nature, sans cependant rien perdre de son identité et se séparer de lui-même.

Cette manière de rendre compte de la création paraît aux hégéliens d'une clarté incomparable et d'une vérité parfaitement démontrée, et elle a certainement l'avantage de se rattacher à un système défini dont toutes les parties se tiennent et s'enchaînent par les procédés invariables d'une même méthode (méthode de transformation); mais, à supposer qu'elle soit supérieure aux explications données par l'idéalisme tempéré, est-elle donc d'une évidence si transparente et embrasse-t-elle si bien tous les objets dont elle prétend rendre raison, qu'il ne reste aucun nuage dans l'esprit qui l'apprend ou dans celui qui l'enseigne? Les philosophes hégéliens eux-mêmes, lorsqu'ils veulent s'expliquer sur ce sujet difficile, ne trahissent-ils pas, par leur langage, la présence de ce point obscur qui résiste à tous les efforts ayant pour but de penétrer jusqu'au fond de l'activité créatrice? L'unification des trois conditions posées par l'idéalisme tempéré à la solution du problème tient-elle devant la logique? Les hégéliens arrivent-ils réellement à maintenir la continuité de cette trame dialectique au fil d'acier dont ils se croient en possession, ou bien ce fil se brise-t-il entre leurs mains, malgré qu'ils en aient? Ecoutons plutôt et examinons

brièvement les paroles d'un de leurs maîtres les plus autorisés :

« On considère en général la nature comme une dé-
« chéance de l'idée, dit M. Véra (page 240 de la 2e édition
« de son Introduction à la philosophie de Hégel). Et, en
« effet, en descendant dans la nature, l'Idée se sépare, en
« quelque sorte, d'elle-même, elle brise l'enchaînement in-
« terne de ses déterminations, et donne par là accès à la
« contingence et à l'accident. Le temps et l'espace, le mou-
« vement forment comme le substrat, le fond sur lequel
« l'idée construit la nature. L'isolement, la dispersion des
« êtres et l'individualite matérielle et extérieure sont la con-
« dition et le caractère essentiel de ses productions. Voilà
« pourquoi la nature n'apparaît que comme un symbole de
« l'Idée, comme un voile sous lequel se cache un être invisible
« et immatériel.

« Mais si, sous ce rapport, la nature est une déchéance,
« on peut dire que, sous un autre rapport, elle marque un
« progrès. Et, en effet, dans la nature, l'Idée abandonne sa
« forme et son existence immobiles et entre dans la région
« du mouvement. Tout en se divisant et en se dispersant
« dans les individus, elle donne une réalité objective à ses
« déterminations et à son activité, et pose un monde d'où
« doivent se dégager la conscience d'elle-même et son
« absolue unité. » . . . .
. . . . . « Il ne faut donc pas dire que le passage de la
« logique à la nature produit une déchéance, mais seule-
« ment une opposition. »

Qu'on analyse ce passage important, sans négliger les parties des autres écrits de l'auteur qui peuvent lui servir de commentaire, et on y trouvera les choses suivantes : 1° l'opposition de l'idée logique à elle-même ; 2° le brisement de ses déterminations internes ; 3° sa transformation en Nature, à la suite de cette opposition et de ce brisement ; 4° l'essence réelle de la Nature, consistant dans l'espace, le temps et le mouvement ; 5° la multiplicité et division des êtres finis qui s'en suit ; 6° enfin, l'accident et la contingence regardés comme des résultats du brisement de la chaîne intérieure des déterminations de l'idée.

Nous ne prétendons point nous livrer sur chacun de ces points à une discussion régulière et complète ; il nous fau-

drait pour cela écrire un livre, car il ne s'agirait rien moins que d'examiner la théorie hégélienne de la production du monde dans ses parties essentielles ; nous voulons seulement chercher si chacun d'eux est aussi clair qu'on le dit, et s'il fait disparaître entièrement le mystère dont le théisme des idéalistes tempérés entoure en partie l'acte créateur.

L'idée, nous dit-on, se sépare en quelque sorte d'elle-même en s'opposant à elle-même ; c'est ainsi qu'elle produit la Nature ; elle se différencie et se retrouve en même temps dans le terme opposé; c'est ainsi que se fait le passage de l'idée-logique à l'idée-nature (V. p. 137 de l'Introduction à la philosophie de la Nature). Or, nous le demandons, ce vocabulaire de l'hégélianisme exprime-t-il des idées parfaitement précises et adéquates? L'opposition de l'idée-logique à elle-même, c'est-à-dire l'opposition de l'ensemble de ses déterminations à lui-même est, nous dit-on, la même chose qu'un rapport de différence, une différenciation. Mais quels sont les deux termes opposés entre lesquels a lieu la différence ? Evidemment les deux aspects de l'idée-logique considérée comme opposante est comme opposée, mais toujours identique. Mais alors cette différence n'est qu'une relation intérieure ; c'est une sorte de réflexion que la vérité en soi produit sur elle-même et rien de plus, et l'on ne voit pas comment le développement intérieur est brisé pour faire place à une manifestation extérieure, ni comment peut être posée cette sphère nouvelle de l'idée dont le substrat est l'espace, le temps et le mouvement. Il y a donc bien là un *hiatus*, selon l'objection de Schelling, et le reproche d'introduire l'accident dans l'action divine adressé par M. Véra aux partisans de la création pourrait bien retomber sur sa doctrine. Qu'est-ce aussi que ce détachement approximatif, cette séparation incertaine de l'idée par rapport à elle-même? Ces incertitudes ne prouvent-elles pas qu'il y a là un nuage qui résiste à l'effort de l'intelligence, une notion incomplète de l'opération et de l'Idée divine? Vous nous dites, comme les idéalistes modérés, que l'acte créateur est l'actualisation de l'idée, c'est-à-dire de l'idée éternelle et une de l'être créé (p. 137, *ibidem*). Or, savons-nous parfaitement ce que c'est que cette actualisation? Nous voyons bien un élément idéal dans la substance cosmique, puisque tout son développement est régulier et intelligible ; nous voyons bien qu'élément idéal et être

du monde sont en puissance dans l'idée et dans l'être divin, puisqu'ils en viennent; mais le mot et la pensée d'*actualisation* sont-ils donc adéquats pour exprimer l'opération qui de la vérité en soi et de ses déterminations abstraites ferait sortir l'espace, le temps et le mouvement réels ? Il ne le paraît pas, puisqu'on cherche à les déterminer, et voici comment: Dans l'idée-logique, parvenue à sa dernière limite, se produit, dit Hégel, l'*intuition*, c'est-à-dire l'idée absolue, arrivée à cette borne, regarde au delà et hors d'elle, et ce regard amène et constitue le premier moment, le moment le plus abstrait de l'extrémité, ou l'espace (*Ibidem*, p. 138).

Voilà donc comment aurait lieu l'actualisation de l'idée-logique et son passage à la nature, par un regard de l'idée et par un regard qui constitue l'extériorité. Cela étant, nous disons que ce regard de l'idée a un sens propre ou figuré. Si c'est une métaphore, nous en concluons immédiatement qu'il n'exprime pas une pensée adéquate à son objet; s'il n'est pas une métaphore, nous demandons quelle est cette idée-logique qui devient tout à coup capable d'une opération subjective et qui usurpe et préoccupe les attributions de l'esprit? L'hégélianisme n'est certainement pas à court de réponses; il en trouve toujours et de très-ingénieuses, et même il en donne qui font sérieusement réfléchir ; mais en général elles sont puisées dans la suite de ses idées. Or c'est précisément cette suite qu'on conteste, ou à laquelle du moins on conteste un caractère démonstratif et nécessaire.

Nous savons bien qu'il n'y a aucune autre doctrine capable d'éclaircir parfaitement cette réalisation de l'idée, et de nous montrer d'une manière évidente le passage accompli par l'être infini entre la *possibilité* et l'*acte* du monde, et par conséquent nous ne sommes point étonnés de retrouver ces difficultés dans la philosophie hégélienne; aussi ne lui en ferions-nous pas un reproche spécial, si elle n'avait pas précisément la prétention de les résoudre complétement. C'est cette prétention que nous désapprouvons, parce qu'elle ne nous semble pas justifiée, et parce que nous croyons qu'il peut y avoir dans la systématisation des idées métaphysiques des degrés et des proportions qui s'accordent mieux avec les conditions actuelles de l'esprit humain, qu'une unité illusoire dont on ne voit pas ou l'on feint de ne pas voir les brèches, et qui se prend néanmoins pour l'unité absolue.

Il s'agit en effet, dans le passage cité plus haut, d'expliquer l'existence de l'*extériorité* ou de l'*espace*, ainsi que sa sortie de l'Idée, et en donnant cette explication l'on parle de manière à les présupposer ; car on dit que l'idée arrivé à une limite, qu'elle regarde, qu'elle se manifeste, qu'elle a une intuition, toutes expressions qui présupposent déjà la nature et quelque chose de plus. L'on vante même cette présupposition et l'on en tire la preuve de la vérité du système, car il s'agit de faire sortir les sphères de l'Idée les unes des autres, c'est-à-dire l'esprit de la nature, et la nature de la logique. Or, les hégéliens eux-mêmes soutiennent que le terme présupposé est contenu dans son antécédent d'une manière conforme à celui-ci, et non point selon sa réalité propre. D'où il suit que l'idée-logique, tout en contenant la nature et l'esprit comme possibles, n'en renferme pas la forme réelle, et partant ne peut pas s'en servir dans son opération créatrice.

Lorsqu'on dit que la Logique contient la Nature comme possible, que veut-on dire ? Deux choses, à ce qu'il nous semble, c'est-à-dire que les déterminations logiques sont nécessaires à la production de la nature, et que la nature est contenue virtuellement dans la Logique. Or, si la nécessité des vérités logiques pour la production de la nature nous paraît constituer une idée claire et adéquate, le rapport de contenance à contenu, qu'on exprime par le mot *virtualité*, est-il donc d'une clarté si transparente, est-il l'expression d'une idée adéquate ? Voilà ce qu'on semble croire trop facilement et ce qui laisse bien certainement de grands doutes lorsqu'on considère l'opposition qui existe entre les caractères de la vérité ou Idée-logique et ceux de la Nature, lorsqu'on se demande de quelle manière l'être de la Nature peut être caché dans l'être de la vérité pure, lorsqu'on pense que les idées abstraites des premières catégories du monde, espace, temps, mouvement, sont si différentes de la réalité de ces mêmes catégories. Nous savons bien qu'on répond que la philosophie ne doit pas s'arrêter à ces oppositions, mais s'en prévaloir pour passer outre, et que la raison, supérieure à l'entendement, substitue la conciliation à la lutte des contraires, en suivant le fil continu des idées, et nous ne nions pas qu'il n'y ait dans l'être et dans la pensée une suite qui permet à l'esprit du philosophe de rattacher, par une série de

raisons et de conceptions logiquement enchaînées, toutes les parties de ces obscurs problèmes ; mais ce que nous contestons, c'est que toutes ces conceptions et ces raisons aient, dans l'état actuel de la science et de l'humanité, ce caractère identique de connaissance adéquate qu'on prétend. Car nous voyons bien que la vérité logique est supposée par la nature, nous voyons même que toute vérité est contenue implicitement dans les vérités universelles qu'on attribue à la Logique, et que, par conséquent, la vérité de la Nature y est contenue. Mais autre chose est la vérité, et autre la réalité de la nature. Lorsque nous voulons concevoir la Nature passant de son état virtuel dans l'idée-logique à sa réalité, il s'ajoute au problème un élément qui est l'opposé de la vérité pure ou idée-logique, élément que Hégel veut en vain réduire à une opposition de l'Idée à elle-même, sur lequel le talent de M. Véra varie habilement les expressions, qu'il ne réussit pas à ramener à l'unité hégélienne et qui, dans le fait, demeure une pierre d'achoppement pour la pensée.

Car comment exprime-t-on ce passage de la Nature idéale et indéterminée à la Nature réelle et déterminée si ce n'est par les mots : *actualisation*, *réalisation*, *manifestation*, *extérioration*, locutions qui sont empruntées à l'effet produit et qui, tout en contenant le concept de la cause, ne donnent aucune idée précise de son action ?

Comment ! on avoue d'un côté que la vérité de la Nature est contenue d'une manière idéale dans la Logique, on explique son passage à la réalité concrète par des mots qui sont des tautologies, et l'on prétend que la production de la Nature n'a rien qui ne soit clair dans cette doctrine !

Mais peut-être nous répondra-t-on qu'il n'y a pas de production de la Nature, dans le sens littéral du mot ; que se représenter ainsi l'apparition de la Nature, ce n'est pas la concevoir selon la raison, mais selon l'entendement, et que la Nature n'est pas proprement l'effet d'une production, mais d'une transformation. Cependant ce changement de mots ne supprime pas la difficulté. Car la substance de la Nature sera la substance de la Logique, plus la substantialité propre de la Nature, et c'est précisément cet élément nouveau qu'on n'explique pas ; à moins qu'on ne dise que sa réalité propre était déjà contenue dans l'idée-logique, ce qui serait vraiment expliquer la Nature par la Nature, opération que l'ancienne

logique appelle un cercle ou une tautologie. Que si la substantialité propre de la Nature n'est pas donnée dans la Logique, d'où viendra-t-elle? Il faut bien que quelqu'un la pose. Les idéalistes modérés accordent que c'est cet être des êtres qu'ils appellent Dieu et qu'ils nomment aussi l'Idée ou la Vérité, mais ils lui attribuent en même temps une activité infinie très-imparfaitement compréhensible à l'homme.

Ce que l'idéalisme modéré soutient contre l'idéalisme absolu n'est donc pas l'absence d'idéalité dans la Nature, ni le manque de liaison ontologique entre Dieu et le monde, mais la distinction substantielle de l'un et de l'autre, moyennant une activité qui s'appelle créatrice, parce qu'elle pose, avec la substance cosmique, les premières catégories du monde, espace, temps, mouvement, conditions de ses phénomènes et de son développement.

De cette manière l'idéalisme modéré est un théisme sans cesser d'être l'idéalisme, mais il n'est pas la science infinie, il ne prétend pas que la philosophie puisse fournir des idées parfaitement adéquates sur la création, ni résoudre ce problème, comme si l'esprit de l'homme étant la pensée infinie en acte, pouvait retrouver tout ce qu'elle a fait depuis le commencement des siècles dans la sphère de la Nature, et ce qu'elle était avant les siècles dans la sphère de la Logique.

Participant, dans l'idée et par l'idée, à la forme absolue de la connaissance, l'esprit humain ne parvient cependant pas à tout penser en cette forme, car il n'est ni le principe de cette forme ni le principe des choses; il n'est pas l'esprit absolu, dont il participe seulement. Et voilà aussi pourquoi l'idéalisme dont nous parlons, tout en reconnaissant ce qu'il y a de noble et de supérieur dans cette activité par laquelle la pensée refait le monde pour le comprendre, n'appelle cependant ce travail du nom de création que par figure, sachant bien que la déduction idéale est entièrement différente de la réalisation physique de l'idée, et que l'art lui-même se sert d'une matière préexistante pour ses productions, tandis que la matière ou la virtualité substantielle du monde est posée par un être qui la contient avec l'idée qui s'y incarne.

Au nom même des principes de l'hégélianisme, ne doit-on pas soutenir que l'Idée, devenue Esprit et Art, agit autre-

ment que l'idée-logique? Il le faut bien, puisque, dans les dernières sphères, elle se sert de la Nature, et que dans la première elle ne s'en sert pas et ne peut pas s'en servir, puisqu'elle n'existe pas. Cependant on nous demande de concevoir, pour la production de la Nature, un développement dans l'idée-logique, et de plus l'on veut que ce développement soit antérieur au temps, à l'espace et au mouvement, c'est-à-dire aux conditions de tout développement. Si l'on nous oblige à cet effort, si l'on nous parle de développement avant l'existence de la Nature et d'un *devenir* qui n'a rien à faire avec le temps, qu'on nous laisse au moins croire que c'est l'incompréhensibilité partielle de l'action créatrice qui nécessite ce langage incohérent.

Après ces réflexions que nous avons crues nécessaires pour la défense de l'idéalisme tempéré auquel nous appartenons, et dont un des principaux traits consiste à reconnaître l'impossibilité de comprendre entièrement la création, et partant aussi d'égaler la réalité de notre esprit à celle de l'esprit infini, nous sommes les premiers à reconnaître la grandeur d'une doctrine qui a réalisé le système philosophique avec une ordonnance de divisions, une richesse et une nouveauté de développements et une étendue de connaissances que ne doivent pas oublier ceux qui en entreprennent la critique.

Nous ajouterons même qu'en remettant en honneur l'étude de la filiation des idées, de leur développement et enveloppement, en un mot, de la dialectique, elle a répondu à un besoin profond de l'esprit, à celui-là même qui est l'âme de la philosophie, c'est-à-dire le besoin de composer avec les connaissances humaines un tout suivi qui réponde autant que possible à l'unité de l'être et de la science, but que l'idéalisme italien n'a pas méconnu, mais qu'il a imparfaitement poursuivi.

On se rappelle, en effet, l'importance que les philosophes italiens ont attachée à l'étude du jugement et à sa division en synthétique et analytique. Cette importance qui, du reste, date de Kant, n'est pas sans fondement. Car la continuité du raisonnement, et partant de la science, dépend de la forme des jugements qui composent l'un et l'autre. Si les jugements sont analytiques, ils peuvent se ramener à des identités, et la pensée ne souffre pas d'interruption; s'ils sont synthétiques,

c'est qu'ils ne contiennent pas l'élément qui sert à identifier et à distinguer à la fois le sujet et l'attribut. La raison de l'union est alors extérieure ou manque tout à fait, et la synthèse est un simple fait dont on ne connaît pas l'explication ou dont on connaît imparfaitement la cause. Aussi tous les grands théoriciens de la connaissance ont-ils senti la nécessité de limiter autant que possible les ruptures de la chaîne intellectuelle et d'augmenter au contraire, autant que possible, la suite et la continuité des concepts. Platon en a cherché le moyen dans l'idée et la dialectique, dont la sensation et l'expérience ne sont que l'antécédent et l'occasion ; Aristote a cru le voir dans le rapport de la puissance à l'acte, qu'il a appliqué à l'esprit comme à la nature, aux idées et aux faits. Pour Descartes et jusqu'à un certain point pour Leibnitz, toutes les parties de la science et de l'esprit consistent essentiellement dans les actes et les modes de la pensée. Condillac, avec un système si différent de ceux que nous venons de nommer, a cependant cherché aussi à établir l'unité de la connaissance par la sensation transformée. Galluppi, en partant de la synthèse primitive du moi qui sent le non-moi, a essayé de rendre compte de l'organisation et de l'enchaînement de la connaissance par le rapport de l'analyse à la synthèse, déclarant que l'analyse est la première loi de l'intelligence, que la synthèse ne vient qu'après, et que, par conséquent, toute la science consiste à décomposer, développer et recomposer l'unité primitive. Rosmini a avoué que la synthèse insoluble et surtout la synthèse *a priori*, est le mystère dans la connaissance, et mettant sa gloire à diminuer ce mystère, il a réduit les formes de la raison admises par Kant à une seule, et a ramené à des jugements analytiques les jugements synthétiques *a priori* du même philosophe, hormis un seul. Car il a admis une synthèse primitive de l'idéalité et de la réalité dans l'âme, et il l'a admise dans l'Idéologie sous la forme d'une opposition irréductible. Ce n'est que dans la Théosophie qu'il a rétabli l'unité de la science et de l'être, avec quelle cohérence et légitimité, nous l'avons vu.

Gioberti et Mamiani sont d'abord entrés dans une tout autre voie. En effet ils ne se sont pas contentés de dire que l'idée et la sensation sont extérieures l'une à l'autre et unies par une synthèse dont le lien rationnel nous échappe, mais

brisant l'unité de l objet intelligible, ils ont admis une solution de continuité entre ses parties; car Gioberti admettait dans ses premiers écrits que les jugements sont synthétiques dans l'intuition et analytiques dans la réflexion, ce qui, suivant sa doctrine et son langage d'alors, signifiait que la réflexion décompose les idées dont la synthèse est donnée *a priori* dans l'intuition.

M. Mamiani a soutenu de son côté qu'il y a un certain nombre d'idées irréductibles, et que, partant, ne pouvant être déduites, elles nous sont données dans des jugements synthétiques. Ainsi, selon lui, la quantité, la cause, le vrai, le bien, le beau, le phénomène ne sont pas choses réductibles les unes aux autres; car, il y a en chacune d'elles un élément *sui generis* qu'il est impossibie de faire sortir d'un terme antécédent ou de transformer en un terme subséquent quels que soient d'ailleurs les rapports nombreux qui l'y rattachent.

Gioberti,.on l'a vu, est revenu vers la fin de sa carrière à la tradition commune des philosophes, c'est-à-dire à la réduction la plus grande possible des éléments de la connaissance. tradition qui du reste est conforme à la règle générale de la méthode philosophique, qu'il ne faut pas multiplier les causes sans nécessité. Cependant nous avouons volontiers, pour notre compte, que l'idéalisme tempéré des philosophes italiens n'a pas suffisamment étudié la question de la dialectique. Personne assurément ne peut affirmer que les dissertations et les distinctions qu'on trouve sur ce sujet dans les œuvres posthumes de Gioberti et de Rosmini soient de nature à satisfaire ceux qui ne se contentent pas des généralités trop vagues ou d'une méthode de division sans mesure et sans fin.

Quittons les maîtres de l'hégélianisme italien pour nous occuper d'autres écrivains qui se sont donné le rôle de le divulguer ou de l'appliquer. La marquise Florenzi appelle la première notre attention (1). Cette femme auteur honore son sexe et la philosophie par une carrière déjà longue et

(1) Madame la marquise Marianne Florenzi Waddington, fille du comte Bacinetti de Ravenne, est née dans cette ville vers le commencement de ce siècle. Elle a été élevée au couvent de Santa Chiara, à Faenza. Elle a épousé d'abord le marquis Florenzi de Pérouse, puis en secondes noces M. Waddington, Anglais d'origine, naturalisé Italien. Les rapports de madame Florenzi avec M. Mamiani et Schelling ont contribué à sa vocation philosophique.

des travaux sérieux. Admirée pour sa beauté pendant une jeunesse radieuse, riche, noble, entourée d'hommages et digne de l'être, elle a pu compléter tous ces éléments de bonheur par cette contemplation des premiers principes qu'Aristote exige pour mettre le comble à la félicité humaine. A la possession et à l'amour du beau se sont joints en elle la passion et le culte de la science. Dans la patrie de Pérugin, siége charmant d'une civilisation et d'un art antiques, aux bords célèbres du lac Trasimène, madame Florenzi se livre à l'étude de l'Idée et de ses évolutions qu'elle suit sur les traces de Hégel et des hégéliens dans les sphères de la Logique, de la Nature et de l'Esprit. Ce sont du moins les objets qui prédominent dans ses derniers écrits qu'on peut regarder comme des abrégés de la doctrine hégélienne. Dans des livres antérieurs, elle avait cependant professé la philosophie de Schelling, avec lequel elle était liée par des rapports d'amitié et qui a été lui-même son premier maître.

Pour faire connaître à l'Italie l'idéalisme trascendental de ce grand penseur, madame Florenzi traduisit en italien le dialogue intitulé : *Bruno*, ou *du principe divin des choses*, et elle publia plus tard la version d'un manuscrit du professeur Hamberger, dont le roi de Bavière lui fit présent, et qui contenait le résumé des leçons de Schelling sur la philosophie de la religion d'après les principes de sa dernière doctrine. Cependant, tandis que son maître et ami est passé d'un idéalisme panthéistique à un idéalisme théiste et religieux, madame Florenzi ne l'a pas suivi dans cette évolution; elle est demeurée fidèle à la première direction qu'elle avait reçue de lui et l'a même développée par ses études et ses abrégés hégéliens. Car dans ses Philosophèmes de Cosmologie et d'Ontologie (Pérouse 1863) elle suivait de préférence Schelling et Giordano Bruno, tandis que, aujourd'hui, elle adopte la méthode et le langage de Hégel et elle partage ses idées sur les problèmes fondamentaux de la phisolophie, entre autres, sur celui dont tous dépendent, c'est-à-dire celui de la production du monde. En effet, dans les Philosophèmes précités, madame Florenzi donnait une grande importance à la distinction de la matière et de la forme dont elle admettait sans doute avec Schelling l'unité primitive au sein de l'absolu, mais qu'elle limitait aussi l'une par l'autre et qu'elle croyait éga-

lement nécessaires pour expliquer la production des choses et la manifestation finie de l'absolu.

C'était là certainement un panthéisme très-explicite établi sur son vrai fondement, c'est-à-dire sur l'unité de substance, et l'on ne peut s'y méprendre lorsqu'on considère quelle était alors sa manière de voir sur la matière dont elle égalait la conception universelle à celle de puissance, pour égaler enfin celle-ci à celle du fond des choses. Défendu par elle avec la chaleur d'une conviction sincère, ce panthéisme n'était cependant pas l'idéalisme absolu. En passant à l'hégélianisme, madame Florenzi, qui a étudié assidûment les philosophes allemands et leurs rapports scientifiques, a cru sans doute atteindre le dernier terme de ce grand mouvement, qui commence à Kant et se continue par Fichte et Schelling jusqu'à Hégel. Chose singulière cependant, mais qui est moins illogique qu'elle ne semble à première vue, tandis que madame Florenzi identifie le fini et l'infini dans une même substance, et fait de l'esprit et de la matière deux modes d'un même être, elle veut sauver l'homme, et non pas *l'espèce* humaine, mais l'individu, de cette vicissitude universelle de la naissance et de la corruption, de la vie et de la mort, qui, suivant les leçons de ses maîtres, emporte et renouvelle toutes choses dans un tourbillon sans fin (*De l'Immortalité de l'âme humaine*, Florence, 1868). Cet être humain, dont elle fait un moment de l'absolu, lui paraît sans doute égal ou supérieur, sous certains rapports, à l'absolu lui-même. Car, selon les principes de l'hégélianisme, qui sont aussi les siens, l'homme est non-seulement la fin de la Nature, mais l'unité consciente du *processus universel*, de sorte que si Dieu est ce *processus*, l'homme qui en a l'idée et la science, est sans doute l'absolu lui-même arrivé à sa perfection ou quelque chose de plus. Touchée de cette prérogative et sans doute guidée aussi un peu par cette aversion que la nature nous a donnée pour le néant, la marquise Florenzi s'est efforcée de concilier l'immortalité de l'âme avec le système de Hégel.

Une autre conciliation non moins difficile qu'elle s'est efforcée d'effectuer est celle du progrès illimité avec le même système. Mais si ce progrès n'est pas jusqu'à un certain point incompatible avec la puissance ou possibilité infinie dont l'actualisation successive est, selon Bruno et Schel-

ling, la manifestation de l'Idée dans les mondes sans nombre, sous des formes extrêmement variées et suivant un système qui ne limite pas cette manifestation à une série circonscrite de modes définis, il semble au contraire impossible, sous le double rapport de la quantité et de la qualité, dans une doctrine qui fixe le nombre des sphères de l'Idée, les phases invariables qu'elle doit parcourir dans chacune, et qui divise même l'univers visible de manière à n'admettre pour l'esprit d'autre habitation que cette petite planète où s'agite maintenant l'espèce humaine. Ce système admet un progrès, nous en convenons, mais un progrès limité, qui n'est que le mouvement ascendant des êtres vers la sphère de l'esprit, où se trouve la science, que Hégel regarde comme absolue et définitive.

Aussi ne comprenons-nous pas que la marquise Florenzi accuse le théisme de rendre impossible le progrès, sous prétexte que dans cette doctrine la fin du monde, qui est en un Dieu personnel et distinct de la Création, ne pourrait être atteinte, et que le mouvement n'aurait ni objet ni explication possible. Car nous comprenons fort bien qu'on demande comme condition du progrès une impulsion ou une force intérieure par laquelle les êtres se développent conformément à leur perfection idéale et suivant la constitution interne de leur espèce ; mais est-il nécessaire que cette force à la fois spéciale et universelle soit identique avec eux et s'épuise, pour ainsi dire, dans leur réalité ? Ne peut-elle être à la fois leur principe commun et subsister de sa vie propre, fonder toutes les énergies et agir de sa propre activité ? Non-seulement elle le peut, mais elle le doit, si elle n'est pas un être contradictoire, si l'idée rationnelle de l'être absolu ne ment pas.

Le Théisme admet que le principe des êtres leur est à la fois tellement intime et supérieur, qu'il en résulte d'une part la nécessité de leur production et de leur mouvement, et d'autre part la possibilité de se rapprocher toujours davantage, par leurs formes et leurs rapports, de la beauté, de la vérité et de la perfection absolue. En quoi donc la loi du progrès peut-elle être compromise par ces idées ? Qui ne voit, au contraire, tout ce qu'elle gagne à se fonder sur les bases d'une perfectibilité et d'un perfectionnement sans bornes ? Les objections que madame Florenzi dirige contre la belle théorie du progrès donnée par M. Mamiani, ne nous

paraissent donc pas fondées. (V. la Nuova Antologia de Florence, livraison de juillet 1867, et une Dissertation sur le progrès dans les Philosophèmes déjà cités.)

Mais il est temps d'achever la liste des principaux hégéliens.

En même temps que M. Spaventa exposait les principes de l'hégélianisme dans des écrits consacrés à la spéculation ou à l'histoire de la philosophie, d'autres écrivains napolitains les appliquaient à la physiologie, à la critique littéraire et historique. Ainsi l'hégélianisme de M. Camille De Meis date au moins de 1848, année pendant laquelle il professa à Naples un cours de physiologie générale et d'histoire de cette science. Outre ce cours, ce professeur érudit a publié un livre sur les *Mammifères*, où il traite cette partie de la science de la Nature suivant la méthode hégélienne; enfin, dernièrement encore, il a fait imprimer à Bologne, où il enseigne l'histoire de la médecine, un livre où la biographie et les récits intimes se mêlent agréablement aux enseignements philosophiques sous la forme vive et familière du genre épistolaire. Bien plus propre à la pensée qu'à l'action, ce savant homme a cependant pris part au mouvement politique de son pays comme député en 1848.

M. de Sanctis, plus mêlé que lui à la vie publique, a été, en 1861, le collègue de M. de Cavour en la qualité de ministre de l'instruction publique. Doué d'une parole facile et colorée, ce talent l'a sans doute recommandé au choix de M. de Cavour, lorsqu'il s'agissait de donner un successeur à M. Mamiani. M. de Sanctis n'a pas exposé l'esthétique hégélienne dans des ouvrages théoriques, mais il l'a appliquée à la critique littéraire avec la supériorité d'un esprit qui domine les idées qu'il adopte.

M. Stanislao Gatti, M. Delzio, sont aussi des écrivains dont il faudrait tenir compte dans une histoire spéciale des doctrines hégéliennes en Italie ; mais, sans prétendre citer tous les noms qui auraient droit de figurer dans une pareille étude, nous terminerons par un mot sur M. Fiorentino, qui applique l'hégélianisme à l'histoire de la philosophie dans l'université de Bologne. Dans un petit volume sur Giordano Bruno, il s'était d'abord montré chrétien et partisan de Gioberti ; dans son *Essai historique sur la philosophie grecque*, et dernièrement dans son beau livre sur Pomponat (*Pierre*

Pomponat, études historiques sur l'école de Bologne et de Padoue au seizième siècle, Florence, Le Monnier, 1868), il se déclare hégélien et s'inspire des principes de l'hégélianisme dans sa critique historique et philosophique.

CHAPITRE V

SOMMAIRE. — Scepticisme critique. — Caractères communs des philosophes qui appartiennent à ce groupe. — Ils se rattachent, par les tendances sociales, aux philosophes français du dix-huitième siècle. — M. Joseph Ferrari. — Son livre sur la *Philosophie de la révolution*. — L'idée du mouvement et celle du contraste dans le mouvement dominent sa doctrine philosophique et sa méthode. — Sa manière de voir sur les contradictions : il admet qu'elles sont sans nombre, font partie de l'essence des choses et sont à jamais insolubles. — Différence profonde entre cette opinion et les théories de Kant sur les antinomies de la raison, et de Hégel sur les contradictions et leur conciliation. — Idées de M. Ferrari sur les rapports de la Logique et de la Nature, de la raison et de l'expérience, sur la valeur et les limites de la connaissance, sur la révélation naturelle. — Le résultat spéculatif de la philosophie de M. Ferrari est une sorte de Naturalisme phénoménal. — Ses idées sur le mouvement et les oppositions des sociétés politiques. — Ses rapports scientifiques avec les idéalistes italiens.

Nous voici en présence d'un groupe de philosophes bien différents de ceux qui précèdent par le caractère de leurs doctrines et le but pratique qu'ils poursuivent. Les idéalistes hégéliens sont, on l'a vu, les adversaires de l'idéalisme tempéré; ils regardent le théisme comme une théologie imparfaite, ils sont et se déclarent ouvertement panthéistes. Les écrivains que nous allons passer en revue sont, au contraire, ennemis de tout idéalisme; n'ayant foi que dans l'expérience, ils refusent toute espèce de certitude à la raison pure, condamnent la métaphysique, prétendent nous fermer l'accès du monde des substances et des causes et nous enchaîner aux phénomènes. Contraires au dogmatisme

religieux, non moins qu'à la métaphysique, ils réduisent les cultes positifs aux manifestations variées d'un sentiment et d'une foi dont ils renoncent à connaître l'objet. Pour réaliser le progrès, ils ne veulent ni de l'alliance de la philosophie et de la religion, ni de l'harmonie des anciens pouvoirs avec les droits de la liberté; ils repoussent le christianisme, et plus encore le catholicisme.

Révolutionnaires dans les faits comme dans les idées, ils se séparent de la tradition, poursuivent ou rêvent une science nouvelle, une société nouvelle, le monde de l'avenir. Soit que leurs regards s'arrêtent à l'Italie, soit qu'ils embrassent l'Europe, la démolition du passé est leur premier besoin; ils y poussent dans leurs écrits avec l'ardeur et l'accent de l'apostolat. Une observation, même superficielle, découvre en eux un air de ressemblance avec les écrivains socialistes des derniers temps et leurs ancêtres les Saint-Simoniens; mais ils ont bien plus de rapports avec les Encyclopédistes, dont ils partagent généralement les tendances, les passions et les doctrines, et dont ils représentent le rôle dans l'Italie philosophique.

En effet, il suffit pour s'en convaincre de connaître leur origine et leurs principes. M. Ferrari (1), assurément le premier d'entre eux, en date comme par l'étendue des connaissances, l'originalité et le talent, est un disciple de Romagnosi et se rattache ainsi, par son maître, à Charles Bonnet et aux penseurs français du dix-huitième siècle, dont le célèbre jurisconsulte italien alliait les enseignements à ses propres vues. M. Franchi, qui vient après M. Ferrari, professe un sensualisme mitigé dont la base est le sentiment au

(1) M. Joseph Ferrari, lombard d'origine, s'est attaché, pendant sa jeunesse, à Romagnosi, dont il a été le disciple avec M. César Cantù, l'historien. Après avoir publié une édition complète des œuvres de Vico, précédée d'un travail volumineux sur ce philosophe, il se rendit en France, où il fut reçu successivement docteur à l'Académie de Paris et agrégé de l'Université. Professeur à la Faculté des lettres de Strasbourg en 1841, il en fut éloigné par l'opposition intolérante d'un parti toujours hostile à la liberté de penser. En 1848, il fut, pendant quelque temps, collaborateur de Lamennais dans un journal politique de Paris. Rentré dans son pays en 1859, il y a été élu député et nommé professeur successivement à Turin et à Milan. Son cours sur les écrivains politiques italiens, professé à Turin en 1861-1862, a obtenu un grand succès. Aujourd'hui, M. Ferrari a quitté l'enseignement pour se livrer tout entier aux occupations de l'écrivain et du député.

lieu de la sensation ; mais, sous cette légère différence, on retrouve dans ses ouvrages la même audace de négation, le même enthousiasme pour la liberté, la même impatience de tout frein intellectuel, qui caractérisent les écrivains dont nous parlons.

Un autre rapport les unit à Kant et en fait des empiristes critiques ; car, tout en n'ayant foi que dans l'observation et les sens, comme les Encyclopédistes, ils adoptent les vues et le langage de Kant touchant l'usage de la raison pure, font grand cas de ses observations sur les antinomies, et les croient inévitables dans toute tentative de construction ontologique ou de spéculation rationnelle sur le moi, le monde et Dieu. Leur scepticisme n'est pas précisément le pur scepticisme critique, mais il a pour point de départ la critique kantienne et la dépasse.

M. Joseph Ferrari a beaucoup écrit. L'histoire et la philosophie de l'histoire sont le vaste champ dans lequel il s'est le plus exercé ; disciple de Romagnosi, il s'en est montré le digne continuateur par la nouveauté de ses vues sur les lois de la civilisation. Sous cet aspect, il est certainement, avec son maître, un des écrivains italiens qui ont poursuivi avec le plus de persévérance et de talent le cours déjà long des travaux initiés par Vico. On verra, tout à l'heure, quelles sont ses idées essentielles sur le développement intérieur et les rapports extérieurs des sociétés politiques : commençons par exposer les idées philosophiques qui dominent dans ses livres, en en déterminant l'esprit et la direction. Nous les tirons d'un ouvrage en deux volumes, écrit en italien et publié sous la date de Londres 1851, avec le titre de Philosophie de la Révolution (*Filosofia della Rivoluzione*).

Quelques mots d'abord sur le plan et l'esprit de ce livre. Ce n'est pas, il s'en faut, un ouvrage pacifique. Il étonne d'abord par ses négations autant que par ses affirmations, car il commence par une critique de l'évidence, et finit par proclamer que la mort de toute religion et la loi agraire sont les aspirations finales de l'humanité,

Il se divise en deux parties : la première est critique et destructive ; la seconde rebâtit, dans de certaines limites, ce que la première a renversé. Celui qui lit la première partie ne peut se défendre d'une certaine répulsion, et même d'un mouvement de dépit et d'impatience en assistant au renverse-

ment de toutes les idées reçues; mais après avoir jonché de ruines toutes les régions de la pensée et de l'être, ce magicien du scepticisme en fait surgir une science et une réalité phénoménales, au milieu desquelles il vous laisse vivre, penser et agir. Ce changement de scène est d'autant plus agréable qu'on y arrive après avoir assisté au spectacle d'une démolition universelle; il semble qu'on respire librement après avoir souffert et presque suffoqué dans un air enflammé et mortel. C'est le réveil, c'est la vue de la lumière et des objets réels après une suite oppressive de mauvais rêves et d'illusions étranges, et l'on se réconcilie en partie avec l'auteur en revenant des émotions qu'il vous a fait éprouver; on lui est si reconnaissant de les avoir allégées qu'on oublie presque qu'il ne tenait qu'à lui de ne pas les faire naître.

Ne demandons pas trop cependant : chaque caractère, chaque esprit philosophique a ses exigences et presque ses lois. Il y a un objet qui fascine M. Ferrari, qu'il suit, qu'il comprend ou qu'il a le besoin impérieux de comprendre plus que toute autre chose, et cet objet c'est le mouvement. Il y a aussi un aspect de cet objet qui s'impose à son intelligence, qui pénètre sa sensibilité, qui le frappe et qu'il aperçoit partout; c'est le contraste dans le mouvement. Opposition dans l'être, contradiction ou contrariété dans l'intelligence, antithèse dans les idées et dans le style, la loi des oppositions gouverne, sous toutes ses faces, l'âme et la pensée de M. Ferrari, donne une forme particulière à ses livres et aux parties de ses livres, en dirige l'esprit et en fixe le but. Ses idées et ses discours politiques en ressentent l'influence; tous ses écrits en portent l'empreinte, en sont la détermination ou la démonstration.

Qu'il étudie l'histoire de la raison d'Etat ou celle des révolutions des Guelfes et des Gibelins, qu'il expose et juge les écoles entre lesquelles se partagent les nombreux écrivains politiques de l'Italie ou les vicissitudes de la civilisation chinoise, M. Ferrari cherche partout le sens et la loi des événements dans les oppositions, et rattache les oppositions à la forme générale du mouvement. Sa ***Philosophie de la Révolution*** n'est donc pas, comme le livre de Fichte sur la révolution française, une suite de considérations morales occasionnées par ce grand événement; c'est la théorie

de la révolution considérée dans son essence, dans sa loi suprême et ses rapports avec l'homme et la nature, et il est difficile d'imaginer un livre plus révolutionnaire, plus agité et plus mobile. Il embrasse toutes les formes du scepticisme et les dépasse; il parcourt ou effleure tous les sujets, les enveloppant dans des critiques neuves ou profondes et presque toujours impétueuses et passionnées; on y retrouve le reflet de cette verve oratoire qui, de 1861 à 1863, étonnait, par la nouveauté et l'étrangeté de ses traits, le nombreux auditoire qui, dans la grande salle de l'Université de Turin, se pressait autour du professeur pour l'entendre exposer l'histoire de la philosophie politique en Italie.

Le problème soulevé et résolu par M. Ferrari dans ce livre est, au fond, le même que celui dont s'occupe essentiellement la philosophie moderne, c'est-à-dire le problème du rapport de la pensée à l'être.

On sait que les deux premières écoles des temps modernes, l'école de Locke et l'école Cartésienne l'ont résolu en attribuant isolément au sens et à l'entendement le privilége exclusif de nous révéler la réalité. Témoin de la lutte de ces deux écoles rivales, Kant a donné tort à l'une et à l'autre, et tout en conciliant leurs enseignements dans une théorie plus complète des fonctions de l'intelligence, il a changé entièrement de point de vue. Car, au lieu de considérer l'être et les objets comme la règle de nos facultés, il les a regardés comme des manifestations et des phénomènes dont il faut demander la cause et la loi à l'esprit. Ainsi, laissant de côté le monde des choses en soi, il a rapporté la représentation du sujet et de l'objet à la pensée et au jeu des ressorts intérieurs, et c'est ce qui lui a fait dire qu'avant lui, le monde tournait autour de l'objet, et que lui, nouveau Copernic, découvrant son vrai mouvement, l'a fait tourner autour du sujet.

On sait aussi quelles limites il traça à la raison et à l'entendement dans l'exercice de la pensée, faisant simplement servir la raison à l'unification des lois de l'entendement, et les lois de l'entendement à la formation des connaissances expérimentales. La raison, disait-il, livrée à elle-même, dans son usage pur, sans le soutien et le contrôle de l'expérience, se contredit. Une étude approfondie nous assure que son rôle doit se borner à constituer l'expérience et à détermi-

ner les actions morales pour en dégager les vérités religieuses qu'elles supposent. Ainsi entendue, l'autorité de la raison n'est pas supprimée, mais réglée et limitée par elle-même. Ce biais ingénieux ne put contenter les esprits spéculatifs, et la *raison pure* ayant été accusée de contradiction, on s'efforça de démontrer ou que cette contradiction n'existait pas ou que, si elle existait, elle ne détruisait point son autorité, mais qu'étant une phase de son développement, elle servait, au contraire, à chercher la vérité où elle est, c'est-à-dire dans la synthèse des contradictoires. Ce fut là la solution donnée par l'idéalisme allemand aux problèmes soulevés par Kant.

Pour d'autres philosophes, la critique de Kant portait l'empirisme et le scepticisme dans ses flancs, et ils devaient les en tirer; car, acceptant les antinomies de la raison pure établie par Kant comme des faits, ils déclarèrent inutile et insensé tout effort pour les résoudre, et jugèrent, comme lui, que la raison est une source inépuisable d'erreurs, lorsqu'elle prétend s'élever au-dessus de l'expérience dans la connaissance du réel.

De ce nombre est M. Ferrari. Il y a, suivant lui, deux sortes de contradictions : les contradictions positives et les contradictions critiques. Les contradictions positives sont des erreurs de l'homme qui manque à la loi du raisonnement ou s'abuse sur ses données; elles sont subjectives, et peuvent disparaître par une rectification du travail intellectuel. Les contradictions critiques sont une loi fatale de l'esprit et de la nature des choses. Kant en a compté un certain nombre qu'il a rapportées aux différents objets de l'usage pur de la raison, Dieu, le monde et l'âme; mais il y en a bien davantage, selon M. Ferrari; leur nombre est même infini. Car les contraires sont partout, en nous et hors de nous, dans nos idées et dans nos actions, dans les phénomènes comme dans l'être. M. Ferrari est si convaincu de de l'universalité de la contradiction qu'en lisant son livre, on pense involontairement au mot célèbre de Hégel, que rien dans le ciel comme sur la terre n'échappe à sa loi.

Mais il est si loin de penser, avec Hégel, qu'il soit possible de l'expliquer et de la surpasser que pour lui les erreurs de la métaphysique consistent essentiellement à se méprendre sur la nature de la contradiction critique, à la transformer,

sans le savoir, en contradiction positive, et à la traiter comme si elle n'était qu'une erreur. Il n'y a que les contradictions positives ou nos incohérences qui disparaissent; mais les oppositions de la nature et des phénomènes sont éternelles. Aussi M. Ferrari croit-il triompher en montrant au prix de quelles exagérations, de quels sophismes et de quels démentis donnés aux faits et à l'expérience, le génie de Hégel, dans un effort suprême pour vaincre les antinomies de la nature et de la pensée et les ramener à l'unité rationnelle, essaye de franchir les bornes de l'esprit humain par un système qu'on pourrait appeler la philosophie de la contradiction.

La ruine de ce système, le plus ingénieux et le plus puissant de tous, emporte, suivant lui, tous les autres et rend à jamais impossible le succès de la métaphysique. Si elle renaît encore, ce sera pour figurer parmi ces illusions perpétuelles dont l'humanité offre l'exemple dans l'histoire de ses faiblesses et de ses erreurs.

Le plus grand tort de la métaphysique, celui qui est la source inépuisable de ses illusions, est, selon l'avis de M. Ferrari, le rapport qu'elle prétend établir entre la Nature et la Logique : car elle entend que la Logique domine et que la Nature obéisse, tandis que la Logique ne peut ni commander à la Nature, ni l'égaler. Quelle est, en effet, l'essence de la Logique? On la trouve dans ses principaux procédés, qui sont l'identité, l'équation, le syllogisme. Or, de ces trois procédés, le premier est le fondement de tous les autres : car le syllogisme n'est qu'un moyen de mettre deux termes en équation par un troisième, et l'équation elle-même n'est qu'un aspect de l'identité. La Logique repose donc essentiellement sur le rapport d'identité et s'applique aux objets qui en sont susceptibles. Mais tout change dans la nature, le mouvement est la première loi de la matière et des phénomènes. Or, des objets qui sont soumis au mouvement, au changement et à l'altération ne sont susceptibles ni d'identité, ni d'équation, soit entre eux, soit avec eux-mêmes; c'est là du moins le jugement porté par la Logique lorsqu'elle veut assujettir ces objets à son empire, les traiter avec sa mesure et sa règle; d'où il suit qu'il y a opposition entre la Logique et la matière de la Logique, et qu'en voulant se représenter la réalité conformément aux principes du raisonnement, on la rend méconnaissable et inintelligible.

Après avoir établi ou cru établir que l'empire de la Logique sur la Nature conduit à la négation de toute science de la réalité extérieure, M. Ferrari s'attache à mettre en lumière les antinomies de la pensée et du monde moral; les antinomies de la pensée embrassent, selon lui, la Logique elle-même, qui, après avoir vainement essayé de soumettre le monde physique à son empire, s'aperçoit que ses propres procédés se retournent contre elle-même : car, en s'appliquant aux objets les moins impropres à les recevoir, ils rétablissent forcément la différence et le mouvement qu'ils excluaient d'abord de leur essence. En effet, le syllogisme suppose trois termes et il y en a un qui, jouant le rôle de moyen, est à la fois identique et divers, contenant et contenu par rapport aux autres; l'équation elle-même se fait entre des termes distincts et opposés de quelque manière, de sorte que la différence est inévitable et l'identité absolue est démentie.

On s'est déjà aperçu probablement de la méthode suivie par M. Ferrari dans cette exposition des antinomies de l'intelligence et du but auquel il vise. Cette méthode consiste à montrer que les procédés intellectuels isolés et réduits à un rôle exclusif changent les contradictions qu'on peut appeler critiques, et qu'il faut regarder, selon lui, comme inévitables, en des contradictions positives et en des impossibilités. La Logique, sortant de ses limites, crée à l'intelligence des difficultés dont elle poursuit la solution par les hypothèses et les systèmes. C'est ainsi qu'elle réalise les genres et les espèces avec Platon pour triompher de la mobilité universelle du monde physique et le soumettre, par le moyen d'un élément immobile à l'empire de la Logique; c'est ainsi que Kant résout arbitrairement les antinomies, les prenant pour un défaut réparable de la raison, et que Hégel enfin invente une méthode qu'il croit supérieure à la logique ordinaire, mais qui n'est qu'une invention de cette même logique pour résoudre des antinomies insolubles et dont elle a le tort d'assumer la responsabilité.

Tel est le procédé suivi par M. Ferrari; il est, on le voit, beaucoup moins favorable au scepticisme qu'on ne pourrait le croire, puisqu'il montre que l'erreur et l'inconséquence sont toujours la suite d'un usage exclusif de nos facultés intellectuelles et d'un abus de logique. Ne nous pressons pas

trop de conclure cependant, car son but est de montrer que le scepticisme est faux et vrai à la fois; qu'il est faux dans ses formes imparfaites, vrai dans la forme qui découle d'une étude nouvelle du rapport de la pensée à l'être.

M. Ferrari croit ainsi dominer toutes les théories des sceptiques antérieurs dont il fait la critique et qu'il comprend dans la sienne. Gorgias, Protagoras, Zénon, Ænésidème, Sextus Empiricus, Hume et Kant sont tour à tour condamnés et absous par lui au nom d'une théorie qu'il croit plus vraie et plus large que leur doute imparfait et limité.

Voici enfin une idée succincte de cette théorie : la raison n'est ni supérieure ni égale à la nature, elle en est fille et doit lui être soumise. Tout nous prouve que ce rapport est légitime et que le rapport opposé est illégitime, les leçons de l'expérience, les conditions de notre activité, les succès et les erreurs de la Logique elle-même. Tant qu'elle veut dominer les faits, la Logique nous trompe et nous fourvoie; si on la soumet à leur empire, elle coordonne nos pensées, détermine nos connaissances et nous conduit à la certitude et au progrès.

Les faits ou plutôt leurs apparences immédiates, tels sont les objets de l'intelligence et les sources de la connaissance. L'être et le paraître s'identifient; ce qui apparaît existe, ce qui est, sans apparaître, ou n'existe pas, ou n'a pas de sens pour nous; nous n'avons ni le droit ni le pouvoir de nous en occuper. Les phénomènes intérieurs et extérieurs, dans leur intégrité, et avec leur contenu infiniment riche et varié, sont donc à la fois la matière et la borne de la science : aussi la science, loin de dépendre, comme les idéalistes le prétendent, d'un idéal rationnel et de principes tirés de l'esprit, se fonde-t-elle toujours, suivant M. Ferrari, sur une révélation de la nature. La révélation naturelle est l'autorité mystérieuse et suprême à laquelle la raison et la logique sont soumises, qui maîtrise l'expérience, et, par l'expérience, tient en bride toutes nos facultés intellectuelles.

Il en résulte, par conséquent, que les limites de notre esprit sont fixées ou déplacées par cette autorité supérieure, que le mouvement, le progrès et l'extension de nos connaissances en dépendent. Nous ne pouvons ni détruire les oppositions qu'elle renferme, ni désunir ce qu'elle unit, ni joindre

ce qu'elle isole. Le mystère, il faut l'avouer, domine notre intelligence ; car notre esprit faisant partie d'un ordre constitué, ne reçoit de la nature aucune révélation touchant les origines, et, ce que nous appelons les lois suprêmes des choses et de la pensée, n'est que l'aspect multiple d'une fatalité inexplicable. Qui peut expliquer les rapports des notions primitives, de la qualité et de la substance, de l'effet et de la cause, du fini et de l'infini, de l'action et de la réaction, de l'un et du multiple, etc. ? Et cependant qui peut les nier ? Ces rapports et une infinité d'autres sont des oppositions qui nous dominent au dedans et au dehors, qui se retrouvent au bout de toutes nos analyses, sont les conditions premières de la connaissance, et les limites infranchissables de la science ; car celle-ci, en les recomposant, après les avoir divisées, ne les explique pas, mais les laisse comme elle les trouve, c'est-à-dire à l'état de synthèses inexplicables.

Le doute accompagne donc d'une ombre vaste et perpétuelle la lumière que le développement des connaissances répand sur le chemin de l'humanité. Car il est vrai que l'idée et le phénomène se correspondent, que la pensée a sa règle dans l'être, que celui-ci nous est donné dans l'apparence par la révélation naturelle ; il est vrai qu'une double révélation, intérieure et extérieure, nous montre que tous les systèmes idéologiques et psychologiques ont leur part de vérité, qu'ils sont vrais dans les limites de l'observation et du phénomène. Il est même certain, selon M. Ferrari, que la sensation est distincte de l'idée non moins que l'individu du genre, et qu'il y a une hiérarchie des idées qui s'élève de degré en degré, jusqu'à celles de l'espace et du temps, pour terminer à l'être dont le sommet nuageux ne peut être dépassé. Ces distinctions sont dans nos pensées, parce qu'elles sont aussi dans les choses et dans la nature ; M. Ferrari accorde même aux idéalistes que les idées suprêmes, c'est-à-dire celles que tout jugement suppose, accompagnent le premier exercice de notre raison et de notre sensibilité, de sorte que si elles sont acquises, elles le sont en ce sens seulement qu'elles apparaissent en nous avec les premiers phénomènes de la conscience. Tant M. Ferrari agrandit le champ de l'apparence ! En lui donnant une semblable extension, il n'est rien, pour ainsi dire, qu'il n'y fasse rentrer ;

le sensible et l'intelligible, le particulier et le général, l'individuel et l'universel, la nature et l'esprit, tout y prend sa place.

Accordons-lui donc que le champ de son expérience est large autant qu'il peut l'être, et qué, sous son regard étendu, le phénomène n'est point circonscrit par les préjugés et les vues arbitraires qui le limitent souvent aux yeux de l'idéaliste et du sensualiste.

Mais quelle est enfin l'importance de notre raison ; que valent les vérités que nous croyons posséder, soit après les avoir acquises nous-mêmes, soit en les recevant directement de la nature ? Y a-t-il des vérités absolues, des vérités en soi, indépendantes du sujet pensant et de l'objet pensé, supérieures à l'homme et au monde ; sont-elles le fondement de la science et assurent-elles l'autorité aux jugements humains ? La réponse ne peut être que négative dans la doctrine de M. Ferrari, et elle l'est en effet. Cette doctrine est une Phénoménologie ou science de l'apparence qui ne connaît et n'admet qu'une vérité relative, qui efface la distinction des vérités de fait et des vérités de raison en les réduisant toutes à des faits.

Ce que nous appelons la vérité absolue n'est, selon cette doctrine, que la vérité relative à l'humanité constituée dans son être actuel, dans ses conditions actuelles. « A quoi se « réduisent l'uniformité et la constance des lois au milieu « des métamorphoses de la nature ? à notre ignorance. Plus « nous nous instruisons et plus aussi nous voyons que la « constance des lois du monde s'ébranle, et que l'altération « d'un fluide peut changer la face de l'univers. » (T. 1er, page 312 ; Philosophie de la Révolution.)

M. Ferrari va même jusqu'à dire qu'on ne voit en aucune façon la nécessité de l'espace et du temps, ni leur rapport indissoluble à l'être, qu'une création étrangère à l'un et à l'autre ne paraît pas absolument impossible, et que l'être, ce terme suprême de tous nos jugements, est déterminable de mille manières différentes. Aussi l'ordre des objets naturels et l'ordre des pensées correspondantes ne sont-ils que des combinaisons ou des systèmes. Tous les systèmes sont possibles dans la nature, et par conséquent, tous les systèmes sont possibles dans l'esprit ; dans l'une comme dans l'autre, ils dépendent du mouvement et de ses lois ou, en

d'autres mots, des oppositions réelles ou des rapports des termes contraires qui s'appellent et s'enchaînent mutuellement. De là les bornes infranchissables de notre raison dans la connaissance de l'être ; de là la nécessité de la soumettre à l'expérience pour la mettre en possession des *données nouvelles*, pour la conformer au développement des phénomènes, pour faire en sorte qu'elle suive le plus possible le mouvement du monde et reproduise les systèmes ou groupes naturels des apparences.

Si telle est la nature de la vérité dans le monde et dans l'esprit, si c'est une combinaison issue du mouvement, pouvant s'altérer et changer complétement avec lui, on comprend fort bien que la pensée et la science ne puissent, pas plus que la société et la nature, échapper au mécanisme. Le dynamisme est, en effet, un mot étranger au vocabulaire philosophique de M. Ferrari, et il faut bien qu'il le soit, du moment qu'on admet l'identité du paraître et de l'être, qu'on assimile la marche des faits, quels qu'ils soient, à celle d'un mobile dans l'espace, et qu'on n'admet d'autres genres de changement que l'apparition et la disparition, la succession et l'opposition. Pour M. Ferrari, la force, l'activité, le développement des facultés et des énergies sont des aspects supposés de la pensée et de l'être, qui, ne se montrant pas dans le phénomène, ne peuvent pas demeurer non plus dans le système qui le prend pour base. Car, autrement, il faudrait distinguer entre les faits et les apparences proprement dites, et nous rouvrir avec l'activité dont ils émanent ce monde des causes et des substances qui est, dit-on, l'illusion de la métaphysique et qu'on veut nous fermer à jamais.

Nous ajouterons qu'il s'agit en effet de savoir ce qu'on entend par phénomène et si l'on a le droit d'appeler du même nom l'apparence extérieure composée de couleurs, d'étendue et de mouvements et l'acte de la volonté, l'opération de la pensée consciente d'elle-même, et surtout l'idée, forme supérieure de la connaissance? Il s'agit de savoir si ces manifestations du vrai le sont au même titre, ou si elles appartiennent à des sphères différentes, si le mouvement est identique dans la pensée et dans la nature, et si toutes les lois qui dominent les êtres tombent sous la condition du mouvement. Car si tout est mobile, le mouvement lui-même le sera, on ne sera sûr ni de son essence ni de

sa durée. La contingence enveloppera toutes choses : l'intelligence et la science; l'ordre du monde et le système des idées ne seront que des ondes fugitives dans l'océan infini du hasard.

C'est là évidemment la conséquence à laquelle on est forcé d'arriver lorsqu'on n'admet rien d'absolu dans l'être et dans la connaissance, lorsqu'on ne distingue pas profondément l'idée de la sensation et l'acte du phénomène. Ou il y a des principes déterminés qui dominent le sujet pensant, les objets pensés et leur mouvement, et, en ce cas, la science est possible, ou il n'y en a pas, et alors la vérité est incertaine et la connaissance phénoménale. C'est ce que comprit profondément Aristote lorsqu'il reconnut que la possibilité de la science exigeait la détermination des principes et de leur série, juste exigence renouvelée de nos jours par les hégéliens, mais poussée par eux jusqu'à une équation absolue en tout sens entre la pensée et l'être.

En plaçant, au contraire, en tête de son Phénoménisme le mouvement variable de la Nature, M. Ferrari nous soumet à l'inconnu et nous suspend sur un abîme. Lui-même n'en disconvient pas et répond à l'objection en ces termes : « On nous accuse, » nous résumons ses paroles (V. page 343 *du 1er* vol.), « de rendre la vérité variable et contradictoire. « Cette accusation se réduit à nous reprocher d'admettre la « variation de la nature et la faiblesse de l'homme. Il n'y a « pas de réponse à cela ; le vrai et le faux, le faillible et « l'infaillible sont des termes qui, étant mis aux prises, en- « gendrent une contradiction abstraite et sans issue ; dans « le fait, ces oppositions ne nous touchent ni ne nous émeu- « vent ; l'insecte vit croyant l'été éternel ; nous vivons en « croyant éternel le milieu dans lequel nous sommes. Il n'y « a ni théologien ni philosophe qui soit capable d'arrêter « l'altération des êtres et la faillibilité humaine. »

Telle est, dans ses traits les plus essentiels, la doctrine philosophique de M. Ferrari. Admettant dans la Nature la possibilité de tous les systèmes, elle les admet aussi dans la science ; ne plaçant rien au-dessus de la Nature, bannissant l'absolu de la pensée, elle nous renferme dans un cercle variable d'apparences et de phénomènes dont la cause est le mouvement et dont la loi est l'opposition. Conséquente avec elle-même, elle admet un progrès limité inhérent à certaines

combinaisons de la matière, mais elle n'admet ni la nécessité idéale ni la réalité d'un progrès indéfini et universel. La marche rétrograde des êtres lui paraît aussi plausible que leur mouvement en avant, toutes les combinaisons étant également possibles dans la Nature. Il n'est donc pas question de Dieu dans cette philosophie, ni de l'âme et de sa destinée, si ce n'est comme termes des oppositions insolubles de la pensée.

Nous ne réfuterons pas cette doctrine; elle n'est au fond qu'un scepticisme logiquement déduit de l'empirisme, et sa céfutation est contenue depuis longtemps dans les théories les plus solides de l'idéalisme; elle se trouve dans les arguments opposés par Platon à Protagoras, à Héraclite et à l'école ionienne; elle est dans Leibnitz, dans Kant, dans Hégel et dans Rosmini. Nous n'avons ni la prétention de refaire ce qui a été fait de main de maître, ni l'idée de donner pour nouveau ce qui est ancien. Nous observons seulement que si le système de M. Ferrari est au fond aussi vieux que la philosophie, sa forme ne l'est pas, car il a rajeuni le scepticisme et l'empirisme avec une originalité de vues qui force à pénétrer profondément dans les couches de la vérité pour en retrouver et en assurer la base. Nous avons vu qu'il résout la question du rapport de la Logique à la Nature par la soumission de la première et la domination de la seconde. Mais comment arrive-t-il à la prétendue nécessité de cette solution? Par les inconséquences et les absurdités auxquelles, croit-il, la Logique se condamne, lorsqu'elle veut dominer, non moins que par les effets fructueux qu'elle produit lorsque elle se soumet à l'expérience.

Qu'on nous permette ici quelques réflexions. Il s'agirait d'abord de savoir si les inconséquences et les contradictions dont on parle sont bien vraies, ensuite si toutes les contradictions qu'on appelle critiques, et qu'on regarde comme insolubles, le sont réellement. Cette question est essentielle pour le débat qui s'agite entre le scepticisme et l'idéalisme, et surtout pour la forme que ce débat assume dans la doctrine de M. Ferrari. Or nous croyons qu'un grand nombre de rapports que ce philosophe donne pour des antinomies ne le sont pas réellement, et qu'ils ne le paraissent qu'à la condition d'être isolés forcément les uns des autres et même faussés; car si nous croyons avec M. Ferrari qu'une logique ex-

clusive peut en faire sortir la contradiction positive et l'erreur, nous pensons aussi que, pris en eux-mêmes, ils sont des contrastes plutôt que de véritables contradictions. Tels sont par exemple les rapports de la pensée et de l'être, du sujet et de l'objet, du mouvement et de l'élément immobile des choses, de l'individu et du genre, de la qualité et de la substance, de l'effet et de la cause.

Si nous en croyons Kant, qui a fixé le sens de ce mot dans la philosophie moderne, l'*antinomie* est un dilemme par lequel la raison, affirmant et niant tour à tour et contradictoirement les mêmes termes, se démontre à elle-même son impuissance spéculative.

Ainsi l'infinité et la finité de ce monde, la divisibilité infinie et l'indivisibilité dernière de la matière, la liberté et la nécessité du vouloir, constitueraient des antinomies, parce qu'on pourrait démontrer également ces thèses contradictoires. Mais qu'ont de commun, nous le demandons, ces conclusions dialectiques, appliquées par le raisonnement à des questions particulières d'ontologie, avec les rapports universels dont on a parlé plus haut? M. Ferrari prétend qu'au point de vue de la Logique, le mouvement et l'immobilité, la qualité et la substance, l'effet et la cause, l'individu et le genre, l'être et le devenir, sont incompatibles; que l'égalité, l'identité, le syllogisme, en un mot les procédés de la Logique, suppriment l'un des deux contraires au profit de l'autre, et que si ce n'était l'expérience qui rend aux objets de la pensée leur véritable jour en consultant les phénomènes, la Logique nous condamnerait à une extravagance sans fin. Or qui ne sait que la Logique ainsi étudiée est une fausse logique, qu'elle n'est plus la logique mais la sophistique; qui ne voit que l'égalité et l'identité du grand et du petit terme dans le syllogisme n'excluent pas l'inégalité et la différence, que le raisonnement est à ce prix, que ces conditions font partie de son essence, et que son essence dérive de l'enchaînement des idées et de la nature même de la pensée? La double continuité de la pensée et de l'être et leur correspondance expliquent que le devenir et l'être, la qualité et la substance, l'effet et la cause, l'individu et le genre, se tiennent et se suivent. Non-seulement ces termes ne s'excluent pas, mais en s'opposant ils s'unissent et en s'unissant ils se distinguent. Ils ne forment pas des contradictions, mais des oppositions

et s'harmonisent d'eux-mêmes. Il est étrange qu'on veuille confondre les contradictions et les oppositions lorsque leur différence est si grande ! Il est étonnant aussi qu'on n'aperçoive pas la liaison, la continuité et l'identité partielles qui rattachent les idées suprêmes les unes aux autres, qui, en coordonnant les catégories, les rendent intelligibles et par là assurent à la pensée une valeur supérieure et antérieure aux phénomènes ! Car les phénomènes leur obéissent et ne peuvent pas ne pas leur obéir, puisque ce n'est que par les idées universelles qu'on les pense, qu'on les interprète et qu'on les devine. C'est par elles aussi qu'on entend les données nouvelles qu'ils nous présentent, et nous ne pouvons concevoir leur possibilité indéfinie, leurs combinaisons et leurs systèmes multiples sans nous en rapporter à une idéalité plus vaste encore, condition absolue et dernière de la pensée et de l'être.

Si la thèse de M. Ferrari était vraie, il s'ensuivrait que presque tous les rapports qui dominent nos concepts seraient inexplicables; car ils se réduiraient à l'union d'éléments intellectuels dont on n'aurait pas la clef. Le mystère serait partout et on ne saurait la raison de rien. Chose étrange ! M. Ferrari se rencontrerait ici avec Gioberti, non pas, à la vérité, avec l'auteur des œuvres posthumes et notamment de la Protologie, mais avec l'auteur de l'Introduction; tant il est vrai que les extrêmes se touchent ! Car pour l'un comme pour l'autre, nos jugements seraient synthétiques, c'est-à-dire tels que l'attribut ne pourrait en aucune façon être tiré du sujet, et qu'aucune identité partielle ou absolue ne pourrait les relier rationnellement. Ainsi M. Ferrari se placerait dans le monde philosophique à l'extrémité diamétralement opposée à celle qui est occupée par les hégéliens; car tandis que ceux-ci déduisent tout et expliquent tout, lui multiplierait à l'infini les *hiatus* dans la pensée et l'être, et fonderait la science sur une espèce d'atomisme et d'art combinatoire. Mais tant qu'on n'aura pas démontré que les jugements sont tous analytiques ou synthétiques, on ne pourra prendre parti pour l'une ou pour l'autre de ces deux opinions opposées et l'on cherchera la vérité entre les deux.

Nous ne prétendons pas épuiser la liste des objections qu'on peut adresser à ce nouveau genre de scepticisme; car

nous les croyons sans nombre ; mais en voici une qui est peut-être difficile à résoudre. Vous mettez en opposition la Logique et la matière de la Logique, la pensée et son objet, et vous placez cette opposition parmi les antinomies naturelles et les contradictions insolubles. De quel droit alors changez-vous ce contraste éternel et fatal en un rapport hiérarchique, ou de quelle autorité soumettez-vous la Logique à la Nature et le raisonnement à l'expérience; qui a signé ce décret ; qui en fournit la sanction et en assure la durée ? La sanction est donnée, dites-vous, par l'expérience qui nous instruit de la fécondité de la Logique appliquée aux faits ainsi que de sa stérilité et de son extravagance, lorsqu'elle s'en sépare. Mais qui nous garantit que le décret ne sera pas rapporté ? Ensuite, ce qui est beaucoup plus grave, si le raisonnement *a priori* appliqué aux idées conduisait toujours à l'erreur, comment, appliqué aux faits, pourrait-il conduire à la vérité ?

Il leur est soumis, dites-vous, il en est guidé. Mais que veut-on dire par cette soumission ? Les faits sont-ils des forces qui renferment le raisonnement dans une prison ou qui le condensent comme la vapeur dans une chaudière, pour en régler le mouvement et la sortie au moyen de tubes et de soupapes ? Il y a deux formes de raisonnement, l'induction et la déduction : si l'une d'elles dépend des faits, c'est bien la première; or on sait comment elle les dépasse et les étend. C'est un principe qui lui confère ce pouvoir; or ce principe, c'est l'inaltérabilité des essences et des lois naturelles sous la garantie absolue des idées ou catégories suprêmes de la raison; c'est au fond la croyance rationnelle que l'univers est constitué sur des vérités immuables, malgré le changement multiple des phénomènes et des lois particulières. La raison n'obéit donc aux faits qu'en les dominant ; quand M. Ferrari invoque pour lui l'autorité de Bacon et qu'il rappelle son avis sur la nécessité de soumettre la raison à l'expérience, il ne le cite qu'à moitié. Car si Bacon veut que la raison obéisse, ce n'est que relativement au résultat de l'expérience dont le sens est témoin, mais il enseigne expressément que la raison doit le préparer, qu'il lui appartient de faire les enquêtes et de diriger les observations. La Logique commande donc à la Nature, au moins autant qu'elle lui obéit ; elles sont donc faites l'une pour l'autre et dérivent

apparemment du même principe; car autrement comment s'expliquer l'harmonie de la nature et de la raison dans l'interprétation des faits et la découverte des lois? Qui donc, dans l'intuition et la coordination des données nouvelles, rattache le nouveau à l'ancien, l'inconnu au connu, le différent au semblable, si ce n'est la raison avec ses idées, ses règles et ses principes? Elle seule préordonne l'expérimentation et fixe les conditions de son développement et de son succès. Il est donc évident que nous n'ignorons pas la raison fondamentale par laquelle les conceptions et les phénomènes, les idées et les faits se groupent en systèmes et ces systèmes se coordonnent entre eux. Cette raison est essentiellement l'identique et éternelle vérité des rapports universels et suprêmes qui embrassent, gouvernent et relient entre eux l'esprit et la nature, le phénomène et l'être, le sujet pensant et l'objet pensé et qui font que la Logique se retrouve, quoique différemment, dans l'un et dans l'autre.

Il nous reste à nous demander quels rapports M. Ferrari soutient en particulier avec les chefs de l'école idéaliste italienne.

Malgré son aversion pour l'ontologisme catholique de Gioberti (1) et les doctrines politiques de Rosmini, M. Ferrari n'a pas toujours été aussi éloigné de l'école idéaliste qu'il l'est dans sa Philosophie de la Révolution. En effet son livre intitulé : Du principe et des limites de la philosophie de l'histoire (Paris, Joubert, 1843), s'ouvre par un chapitre sur l'intelligence où l'auteur, résumant l'histoire des doctrines philosophiques destinées à résoudre le problème de l'origine des idées, suit, presque pas à pas, la première partie de l'Essai de Rosmini sur le même sujet. Arrivé à Rosmini, il reconnaît la supériorité de sa solution et en reproduit les preuves et le langage. Car c'est dans l'idée de l'être, la sensation et leur rapport qu'il fait consister tout le mécanisme de l'intelligence; pour lui comme pour Rosmini, les connaissances ne sont que des déterminations de l'idée de l'être par le moyen des sensations.

M. Ferrari a donc été idéaliste en ce sens qu'il a admis dans la pensée une première idée comme condition primi-

(1) Voyez la *Revue des Deux-Mondes*, livraisons du 15 mars et du 15 mai 1844.

tive et innée de son exercice, tandis que plus tard, modifiant cette manière de voir, il a pris décidément parti pour une philosophie qui diffère bien peu, ainsi qu'on l'a vu, du sensualisme ; car il a déclaré que toutes les idées sont acquises, et a substitué à la précession de l'idée de l'être la concomitance de cette notion ainsi que de celles d'espace et de temps avec l'apparition de la première sensation, réduisant le travail de la pensée à une élaboration des produits sensibles. (Voyez Philosophie de la Révolution, partie II, section I, chap. II .)

Au reste, loin de prétendre que cette modification dans la manière de voir de M. Ferrari sur l'origine des idées soit la preuve de l'existence de deux philosophies différentes et contradictoires dans ses écrits, nous nous empressons de reconnaître qu'il distinguait dès 1843 deux parties dans la doctrine idéologique de Rosmini, l'une psychologique et l'autre ontologique, et qu'en acceptant la première, il repoussait la seconde, à tel point qu'il en écrivait la réfutation. (Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire, p. 184 et suiv.) L'être indéterminé n'était placé par M. Ferrari ni en Dieu, ni dans la Nature, mais dans la pensée. Son idéalisme était donc subjectif; son idée de l'être n'était pas l'idée objective de Rosmini, mais la notion vague de l'être idéable (*ideabile*) des choses, telle que son maître Romagnosi la lui avait transmise. En passant de l'idéalisme subjectif à son Phénoménisme, M. Ferrari n'a fait, pour ainsi dire, que préciser sa tendance et suivre la pente de son école. En soumettant la science et la civilisation à la Nature, il est fidèle aux enseignements de son maître. L'idée même d'expliquer la vie des sociétés politiques par des lois purement mécaniques a dû lui être inspirée par le célèbre jurisconsulte. Ce qui ne doit pas cependant nous empêcher de reconnaître l'originalité des travaux de M. Ferrari dans la philosophie de l'histoire, car il est arrivé à construire une véritable théorie du développement intérieur et des rapports extérieurs des nations en se fondant ou en croyant se fonder uniquement sur l'expérience et l'induction.

Suivant lui, le développement intérieur de toutes les nations peut se ramener à un type général et uniforme, en le divisant par périodes divisibles elles-mêmes en quatre phases de trente ans chacune. La première phase est une

époque de *préparation* qui manifeste des idées nouvelles et dépose dans l'âme du peuple les germes des événements et des lois qui appartiennent à la phase suivante. A cette époque de préparation succède la phase d'*explosion*. Les idées qui ont germé et grandi dans la phase précédente arrivent, dans celle-ci, à leur maturité, se formulent avec précision et se traduisent en actes politiques. Vient après une phase de *réaction* par laquelle on fait un retour momentané aux traditions refoulées par la Révolution. Le caractère propre de cette phase est une sorte d'oscillation entre l'ancien régime et le nouveau, une espèce de mouvement ondulatoire du *corps social* qui cherche son équilibre. Enfin la dernière phase achève le mouvement par une *solution* et termine la période en transportant définitivement les idées nouvelles dans la forme traditionnelle du gouvernement national. Ainsi, pour éclaircir la distinction et l'ordre de ces phases historiques par un exemple qui nous est indiqué par M. Ferrari lui-même, le règne de Louis XVI serait la première phase d'une période dont la dernière est commencée de nos jours. En effet, pendant ce règne se préparent les idées et se forment les passions qui éclatent avant sa fin et dont l'explosion, parvenue à son maximum sous la République, se prolonge jusqu'aux premières années du règne de Napoléon I^er^. Pendant les dernières années de Napoléon I^er^, les règnes de Louis XVIII, de Charles X et de Louis-Philippe, s'opère un retour vers le passé tempéré par une continuation du mouvement révolutionnaire; enfin, sous le règne actuel, la France s'efforcerait d'unir définitivement les institutions nouvelles à la forme traditionnelle de son gouvernement.

Ainsi, suivant M. Ferrari, la vie intérieure des nations serait susceptible d'une mesure exacte aussi bien que les effets des forces mécaniques. Chacune de ses périodes répondrait à un mouvement complet, chaque mouvement complet embrasserait quatre phases, chaque phase aurait la durée d'une génération, soit trente années; chaque phase enfin serait caractérisée par une fonction du mouvement; formation, explosion, réaction, solution, seraient les noms qu'il faudrait leur donner.

Les rapports que les États soutiennent les uns avec les autres sont aussi dominés par une loi du mouvement et peuvent être regardés comme mécaniques, suivant les idées

de M. Ferrari. En effet les États sont des puissances, c'est-à-dire des forces ou des causes de mouvement. Or, en considérant leurs effets, c'est-à-dire les mouvements qu'ils produisent, on trouve qu'ils sont déterminés par leurs oppositions et les conditions de leur équilibre. Prenez, dit en somme M. Ferrari, dont nous résumons la pensée, prenez les nations deux à deux, et vous les verrez s'opposer entre elles par la forme traditionnelle de leur gouvernement aussi bien que par leur esprit. Si la France est unitaire, l'Allemagne sera fédérale; si l'Allemagne est fédérale, la Russie sera unitaire. Ce contraste est nécessaire à la conservation de leur individualité et à l'équilibre de leurs forces.

Nous regrettons de ne pas pouvoir suivre le développement de ces idées. C'est dans l'*Histoire des révolutions des Guelfes et des Gibelins*, dans l'*Histoire de la raison d'État* et dans l'ouvrage consacré au parallèle *des civilisations de la Chine et de l'Europe* qu'il faudrait puiser les matériaux d'une étude complète sur ce sujet. L'originalité déployée par M. Ferrari dans tous ces écrits est telle qu'elle assume parfois l'aspect du paradoxe, tant est grande sa confiance dans les lois qu'il croit avoir découvertes et son attachement à ce qu'il regarde comme la vérité ! En même temps qu'on admire la hauteur de ses vues, on est forcé d'avouer qu'elles ne sont pas toujours d'accord avec l'expérience ni avec les tendances pratiques de son pays. Ainsi M. Ferrari n'a cessé de prêcher à l'Italie la nécessité de la fédération à une époque où le sentiment de sa conservation et une aspiration séculaire la poussaient irrésistiblement à l'unité monarchique. Le philosophe demandait la fédération au nom de la théorie, et la force des événements répondait par l'unité.

Avec des doctrines si peu conformes aux procédés et aux habitudes de l'intelligence commune, M. Ferrari ne pouvait se flatter d'exercer une influence considérable sur les faits qui ont contribué à la reconstitution de l'Italie. En revanche, les cours qu'il a professés avec éclat à Turin et à Florence ont prouvé que le talent et l'éloquence peuvent remuer les esprits et en faire jaillir l'étincelle, quelles que soient d'ailleurs les doctrines qui les inspirent. Ils ont montré que la liberté de la science est non-seulement sans danger, mais nécessaire et féconde.

CHAPITRE VI.

SOMMAIRE. — Scepticisme critique (suite). — M. Ausonio Franchi. — Faits biographiques. — Ses ouvrages. — Sa Revue philosophique intitulée : *La Ragione* (1853-1857). — Direction politique de sa pensée et de ses écrits. — Ses rapports avec les écrivains français et allemands de l'école socialiste. — Caractère de ses polémiques avec les philosophes italiens et notamment avec les idéalistes, qu'il combat autant que les orthodoxes et les théologiens. — Idées de son livre intitulé : *Philosophie des écoles italiennes*, et de son ouvrage sur le *Sentiment*. — Le scepticisme critique enté sur l'empirisme et un naturalisme phénoménal sont la double forme des doctrines spéculatives de M. Franchi. — Réflexions critiques sur son livre intitulé : *La Religion* du dix-neuvième siècle et sur la religion de l'humanité professée par l'auteur. — Distinction à faire entre le sentiment et l'idée de l'infini, la religion naturelle et les religions positives ; insuffisance de l'*humanisme* ou religion de l'humanité.

M. Franchi (1) vient immédiatement après M. Ferrari dans l'école sceptique ; il a exercé beaucoup plus d'influence que lui. Ecrivain facile et vif, polémiste ardent et redoutable, il

(1) Si nous plaçons M. Franchi après M. Ferrari, c'est que nous suivons, avant tout, l'ordre des temps et du développement de la pensée dans chacune des écoles dont nous exposons les doctrines. M. Franchi lui-même reconnait en ces termes sa position dans l'école à laquelle il appartient : « Je suis bien loin de vouloir m'arroger le mérite d'être le premier à entrer dans cette carrière...... Joseph Ferrari a publié récemment une *Philosophie de la révolution*, dans laquelle, avec une grande profondeur et une érudition exquise, il anéantit les systèmes absurdes de la métaphysique théologique et établit les vrais principes du naturalisme rationnel, etc. (*Philosophie des écoles italiennes*, Introduction, p. LXXX, 1re édition.)

a composé des livres dont le style clair et populaire a favorisé le succès et la diffusion. Ses idées ne sont pas neuves, mais elles sont précises; ses polémiques ne sont pas profondes, mais elles séduisent par l'esprit, l'ironie et la force du raisonnement, quoiqu'elles dégénèrent parfois en sophismes, en déclamations et en gros mots. Empiriste et sceptique, comme M. Ferrari, M. Franchi dispose d'une méthode plus simple; avec plus d'inclination pour la psychologie que pour l'histoire, il a aussi plus de talent pour l'analyse que pour la synthèse, plus d'aptitude à décomposer la pensée qu'à la suivre dans ses produits extérieurs sur le théâtre des événements politiques. Témoin et censeur des différences et des oppositions des doctrines de son temps, il en a déduit qu'elles se contredisent et se détruisent réciproquement. Ennemi du dogmatisme religieux et philosophique, il a combattu à outrance toutes les écoles de l'Italie contemporaine, depuis Galluppi jusqu'à lui, et n'a fait grâce qu'à la théorie peu connue d'un philosophe de Plaisance sur le sentiment *(1)*. Il les attaque en tous ses livres, mais il a consacré à *ce but un* ouvrage spécial qui a fait sa réputation et entouré d'un certain bruit les commencements de sa carrière.

Avant de montrer comment M. Franchi fait dans ce livre le procès à toute la philosophie italienne, donnons quelques renseignements sur sa vie et sur les circonstances qui ont accompagné sa conversion au rationalisme. Lui-même nous les fournit dans l'*Introduction à la philosophie des écoles italiennes*.

Formé dans le séminaire à l'observation de la plus stricte orthodoxie, il a été pendant sa jeunesse un catholique fervent; son zèle religieux s'était même enflammé au point de lui inspirer le projet d'entrer dans la compagnie de Jésus. Son père s'y opposa, mais l'étude de la religion et ses pratiques pieuses n'en continuèrent pas moins à occuper toute son âme. Ordonné prêtre, il se livra avec ardeur à l'exercice des fonctions ecclésiastiques, et, chose étrange, dit-il lui-même, le sacerdoce, au lieu de fixer pour toujours sa destinée, fut pour lui l'aurore d'une existence nouvelle. Des mystères du confessionnal sortit une révélation inattendue.

(1) *Filosofia dell' affetto*, par Alphonse Testa; nous en avons parlé au chap. x du Livre II.

Il crut découvrir une contradiction profonde entre la morale théologique et celle des consciences ; le doute l'assaillit, il s'aperçut bientôt que ses études n'avaient pas été dirigées par un esprit de vérité, et qu'il fallait les recommencer.

« Un monde nouveau, quoique confusément encore, s'ou-« vrait à ses regards, et un secret pressentiment l'avertis-« sait que, derrière les questions sur la morale des jésuites, « surgissaient d'autres questions bien plus graves et impor-« tantes ; que, sous les cas de conscience, était cachée toute « l'organisation de la science, de la religion, de la société et « de la vie. »

Il n'hésita point ; renonçant à l'emploi qu'il occupait, il se consacra avec une entière indépendance à la recherche de la vérité, refit complétement ses études, et, après avoir passé par les phases pénibles d'une lutte intérieure qui chaque jour arrachait de son âme quelqu'une des illusions du premier âge, il trouva enfin le calme et le bonheur dans l'adhésion à l'autorité suprême de la raison. Dès lors son émancipation intellectuelle et morale fut accomplie. Car il en tira immédiatement, comme conséquence, la négation de l'ordre surnaturel, de la théologie positive, du pouvoir théocratique, enfin de toute révélation divine.

Pour mettre le sceau à sa transformation et ne rien garder de ce qui lui rappelait le passé, l'abbé Bonavino (car c'est ainsi qu'il s'appelait) renonça même à son nom et le changea en celui de Ausonio Franchi, expression symbolique de son patriotisme et de son indépendance.

Aidé sans doute par son imagination et par l'élan de son enthousiasme, le nouvel adepte de la philosophie crut aussi découvrir, à ce qu'il paraît, dans le même temps, la loi universelle de progrès continu et de transformation successive qui dirige le monde moral et physique, la nature et la science, la civilisation et la religion.

Sa conversion au rationalisme avait donc abouti à la négation du dogmatisme religieux et de la philosophie qui en dépend, mais elle entrevoyait au delà la doctrine de l'humanité. Elle niait l'autorité surnaturelle et affirmait celle de la raison ; elle fermait à l'âme les horizons du mysticisme, mais elle livrait la terre à son étude et à son activité. Aussi M. Franchi distingue-t-il entre le scepticisme de la passion qui se borne à rejeter les anciennes croyances sans leur en

substituer de nouvelles, et le scepticisme qui démolit pour rebâtir, qui se sert de la négation, de l'ironie et de la raillerie pour frayer la voie aux théories nouvelles. Nous sommes fort loin de croire que celles qui lui appartiennent et qu'il nous propose pour guérir les maux du scepticisme soient suffisantes, mais précisément pour cela, nous devons, avant d'en aborder l'examen, lui donner acte des conseils de modération et de sagesse qu'il adresse à la jeunesse. Car il lui montre le vide effrayant dans lequel nous plonge une négation aveugle et passionnée, tandis que la vérité, fille de l'étude et de la science, est seule capable d'émanciper l'esprit. (Voyez page XCIII et suiv. de l'Introduction citée.)

Ces conseils ne sont point séparés de l'exemple ; car M. Franchi a été, de 1852 à 1859, un écrivain actif et laborieux, autant qu'il s'est montré depuis un professeur savant et exemplaire. En 1852, il a publié sa *Philosophie des écoles italiennes ;* en 1853, un supplément (*appendice*) à ce même ouvrage, et un petit livre sur *la Religion au* XIX^e^ *siècle ;* en 1854, un autre livre sur le *Sentiment ;* de 1854 à 1857, une Revue hebdomadaire, intitulée : la Raison (*la Ragione*), dans laquelle il traitait lui-même les plus importantes questions de philosophie, de religion et de politique ; en 1863, enfin, deux volumes de leçons sur l'histoire de la philosophie moderne, dans lesquels il examine spécialement les doctrines de Bacon, de Descartes, de Spinoza et de Malebranche.

Parmi ces publications, qui n'épuisent point la liste des écrits de M. Franchi et qui ne sont que les plus importantes, nous devons une attention spéciale à sa Revue philosophique. Après son livre sur les écoles italiennes, c'est l'œuvre qui a le plus contribué à le faire connaître et à fixer sa place dans la philosophie contemporaine.

Paraissant toutes les semaines dans la capitale du Piémont, dernier refuge de la liberté italienne, cette feuille hardie, qu'on n'aurait probablement pas tolérée dans les plus puissants empires, attaquait régulièrement toutes les idées et tous les pouvoirs sur lesquels reposait le despotisme politique et religieux de la Péninsule avant les événements de 1859. Son but, que nous tirons du programme mis en tête du premier numéro, était de former, par une doctrine

philosophique religieuse et sociale, une génération plus heureuse, plus instruite et plus vertueuse. En religion elle était pour le rationalisme, en politique pour la démocratie et le socialisme, en philosophie pour le scepticisme critique. C'est avec ces doctrines et à leur profit qu'elle attaquait la philosophie des universités et des lycées, le catholicisme et le clergé, le despotisme monarchique et parfois même le gouvernement qui présidait aux destinées du Piémont depuis 1848. Car, pour le rédacteur de cette Revue, l'idéal de l'humanité était la démocratie pure, éclairée par la science, animée par une religion sans culte extérieur, débarrassée du sacerdoce et du paupérisme.

Reconnaissons cependant qu'en adhérant à la profession de foi des socialistes allemands et français relativement aux formes politiques et aux croyances religieuses et philosophiques, M. Franchi faisait ses réserves les plus explicites à l'égard des réformés sociales, qu'il entendait borner à l'amélioration matérielle et morale des classes pauvres, et qu'il n'a jamais séparées du respect de la propriété et de la famille.

Repoussant les violences révolutionnaires et les folies du communisme, il est demeuré fidèle aux lois de la morale et du droit naturel ; il ne s'est mis en rébellion ni avec l'économie politique ni avec la conscience. Personne ne peut l'accuser d'avoir soulevé par ses écrits la cupidité subversive des multitudes.

Il est vrai que son langage n'a peut-être pas toujours gardé la mesure convenable dans la polémique, et que ses livres, étant destinés à l'instruction de la jeunesse et à l'éducation du peuple, auraient dû offrir constamment l'exemple de la modération et de la politesse dans la discussion, non moins que de la sagesse dans les jugements ; c'est là un reproche qu'on lui a fait généralement, que nous ne pouvons pas nous défendre de répéter, mais qu'il faut aussi atténuer par certaines considérations.

On n'échappe pas en effet entièrement, par la force de la volonté, aux conséquences d'une position violente et exceptionnelle. En guerre avec le clergé, avec le gouvernement, avec les philosophes, isolé et aigri, M. Franchi pouvait bien avoir trouvé dans sa conversion au rationalisme la satisfac-

tion de son intelligence, mais non le calme de son âme. Son agitation intérieure devait passer dans ses écrits et s'y peindre. Ils s'en ressentent, en effet, et le ressentiment y est poussé parfois jusqu'à la colère. En outre, aimant l'étude pour l'action, écrivant pour une idée et pensant pour la vie, il a mêlé l'agitation politique à ses polémiques philosophiques, et s'est laissé entraîner à faire usage du ton et du langage qu'il reproche aux théologiens violents et déclamateurs.

Quelquefois, enfin, l'irrévérence des mots qu'il emploie pour désigner des hommes tels que Rosmini et Gioberti est chez lui une revanche calculée de leurs attaques contre les idées et les hommes qui lui sont chers. Car si M. Franchi a appelé Rosmini le sophiste de Roveredo et Gioberti le jésuite moderne, il ne faut pas oublier que Rosmini s'était permis d'appeler Kant le grand sophiste, et que Gioberti, dans sa première philosophie, un peu par conviction et un peu aussi par tactique, avait accablé d'injures Descartes et les écoles psychologiques qui ont fondé et développé la philosophie moderne.

Pour ces raisons et pour bien d'autres encore, M. Franchi est à nos yeux un polémiste et un lutteur plutôt qu'un critique pénétrant et un historien impartial dans les livres et les parties de livres où il examine et juge les philosophes italiens. Jouant lui-même un rôle dans le drame compliqué qni se passait en Italie à l'époque où il les écrivait, comment pouvait-il examiner ces écoles avec calme et les juger sans passion? Si une certaine distance est nécessaire à l'histoire de la politique, elle n'est pas non plus inutile à celui qui étudie et expose les systèmes. Aussi ne saurions-nous approuver le procédé suivi par M. Franchi dans sa manière d'exposer et de combattre les philosophes italiens. Ce procédé consiste à réunir tous ses adversaires en un seul groupe et à les traiter indistinctement comme les représentants du passé, de l'orthodoxie romaine, et, peu s'en faut, du despotisme et de la tyrannie. Qu'un philosophe admette Dieu, l'âme, la vie future, le fondement objectif des religions, le surnaturel; en un mot, qu'il ne soit pas rationaliste dans le sens radical et exclusif auquel M. Franchi l'entend, c'est-à-dire dans le sens du scepticisme critique, et il suffit pour qu'on doive le regarder comme un ennemi de la raison, de la philosophie et du

progrès; ses recherches n'ont pas de valeur, sa philosophie n'est pas de la philosophie. Jamais les mots : « *Celui qui n'est pas avec moi est contre moi* » n'ont été plus rigoureusement appliqués à la critique. M. Franchi repousse avec la même force tous ceux qui ne sont pas de son bord, et, les confondant dans une seule mêlée, il décharge également ses batteries sur tous. Peu lui importe que Rosmini ait eu la noble ambition d'être le continuateur de Kant dans la théorie de l'entendement; que, tout en voulant concilier la philosophie avec la théologie, il ait écrit des volumes tout à fait dignes d'un penseur indépendant; que Gioberti ait voulu faire de la papauté et de l'Église l'instrument de la liberté italienne ; qu'il soit platonicien, et que du sommet des idées il fasse briller à l'imagination de ses concitoyens un type de science et de civilisation infiniment supérieur à la triste réalité qui les entoure; que M. Mamiani réclame pour les droits de l'expérience méconnus, et que, passant à l'idéalisme, il apporte à cette philosophie les instincts et les habitudes du libéralisme et de la sagesse laïque. Tous ces traits, qui distinguent les chefs des écoles italiennes, s'effacent devant le point de vue auquel se place M. Franchi, point de vue à la fois négatif et positif, mais toujours étroit, qui exclut tout dogmatisme métaphysique et n'admet d'autre objet scientifique au-dessus des phénomènes extérieurs que la raison et le développement de l'humanité. Aussi n'y a-t-il pas pour lui, à proprement parler, des écoles italiennes, mais une seule école, c'est-à-dire celle-là même qui régnait au moyen âge; il n'y a pas en Italie différentes philosophies, mais une seule : la scolastique. Rosmini, Gioberti, Mamiani, ne sont à ses yeux que des disciples inconséquents de saint Thomas et des théologiens qui ont écrit sur la soumission de la raison à la foi ou ont tenté entre elles une conciliation impossible; au lieu de nous éclairer sur les différences qui séparent Rosmini, Gioberti, Balbo de l'école à laquelle appartiennent De Maistre, De Bonald, Ventura, Balmès, il s'associe au jugement de M. Quinet qui les confond (1), et il les réunit dans une même famille avec les jésuites Liberatore et Tapparelli. « On se trompe, dit-il, quand on veut

(1) Voy. page XXXIII de l'Introduction à la philosophie des écoles italiennes, 1re édition.

« distinguer dans la philosophie italienne différentes écoles, « par la seule raison que certains écrivains inclinent plutôt « à l'empirisme qu'au rationalisme, que d'autres sont plu- « tôt idéalistes que sensualistes, préfèrent la méthode onto- « logique ou la méthode psychologique. Qu'importent toutes « ces gradations et ces demi-teintes dans l'exposition des « doctrines quand les doctrines sont les mêmes pour « tous ? »

« Je n'ignore pas les controverses bruyantes qui se « sont agitées entre nos philosophes modernes dans un « grand nombre de volumes ; mais ces controverses ne sont- « elles pas précisément la preuve la plus évidente de l'accord « et de l'alliance qui les unit aux théologiens romains ? L'un « déduit les idées de la sensation, l'autre veut qu'elles « soient innées ; celui-ci soutient qu'il faut commencer par « la logique, celui-là par la psychologie, et un autre par l'on- « tologie ; suivant quelques-uns, l'existence de Dieu et de « l'univers doit être démontrée *a priori*, et, suivant d'autres, « *a posteriori ;* pour les uns, l'essence de l'âme réside dans « la pensée, et pour les autres dans le sentiment ; tantôt on « enseigne que nous voyons les choses en elles-mêmes, tan- « tôt que nous les voyons en Dieu ou dans les idées, et ainsi « de suite. Mais au bout du compte, à quoi sert tout ce fracas « de théories contraires, si tous, du premier jusqu'au der- « nier, proclament les mêmes idées fondamentales dans « toutes les parties de la philosophie ?. . .

« Et, en effet, les doctrines qui caractérisent et constituent « proprement une philosophie, se réduisent à trois chefs : « Dieu, le monde et l'homme. Eh bien, tous ces philoso- « phes, après tant de bruit et de batailles livrées pour le « fini et l'infini, le moi et le non-moi, la sensation et l'idée, « l'intuition et la réflexion, l'être possible et l'être réel, le « sens intime et le sens commun, que nous enseignent-ils « tous sur la nature de Dieu ? Qu'il existe un Dieu unique, « être nécessaire, infini, éternel, esprit pur, intelligent, « aimant, très-libre et très-parfait, créateur et conservateur « du monde, auteur suprême des lois naturelles et morales, « principe et fin, guide et bonheur de l'homme ? Que nous « répètent-ils tous sur la nature de l'univers ? Que le monde « existe, qu'il est une substance matérielle, créée de rien, « finie, temporaire, gouvernée par la volonté de Dieu, dé-

« pendant de lui quant à son essence, à son existence et à « son action propre. Et que nous disent-ils tous sur la nature « de l'homme ? Que l'homme est un animal composé de « deux substances, âme et corps ; que l'âme est simple, « spirituelle, libre, immortelle, qu'une religion positive et « une révélation surnaturelle sont nécessaires à l'homme, « et que la vraie et unique religion et révélation est la reli- « gion et révélation catholique, apostolique et romaine.... « Mais, n'est-ce pas là la doctrine pure et simple des sco- « lastiques ?.... celle qui a produit la papauté, découvert « le droit divin, inventé l'inquisition et enfanté les jésuites ? « Une telle doctrine mérite-t-elle donc le nom de philoso- « phie ; faut-il appeler de ce nom une science qui puise « toutes ses théories dans l'autorité d'une révélation reli- « gieuse ?

Nous ne citerons pas davantage ; le passage que nous venons de rapporter montre suffisamment la manière de procéder de M. Franchi envers les philosophes dont nous nous sommes occupé. Elle consiste essentiellement à remarquer les points de dogme qui sont communs à ces philosophes et à certains représentants de l'orthodoxie catholique et à conclure, d'une manière sophistique, de la partie au tout. Les philosophes italiens s'accordent sur les points essentiels de la religion naturelle avec l'orthodoxie et avec Rome ; donc ils admettent tout ce que Rome et l'orthodoxie admettent ; donc ils sont les frères des scolastiques et les fidèles disciples de saint Thomas. Voilà, à ce qu'il nous semble, ni plus ni moins, son syllogisme. Cette manière de raisonner prouve trop ou ne prouve rien ; car elle nous conduirait à condamner le sens commun et la religion naturelle tout aussi bien que la philosophie dont nous parlons.

En effet, sauf quelques déterminations trop précises, qui appartiennent plutôt à l'Eglise qu'au sentiment universel des hommes, et la révélation surnaturelle exceptée, quelle est celle des idées et des croyances dont M. Franchi fait une charge si grave à la philosophie italienne. qui ne soit reçue généralement ? Et comment, lui, philosophe *du sentiment*, a-t-il l'air de l'ignorer, ou n'en tient-il pas compte ? Mais, du reste, nous nions absolument que les notions générales dont il prétend composer la physionomie de la philosophie italienne en rendent suffisamment les traits. Si ce procédé

était juste, quelle est la doctrine, je ne dis pas des sceptiques, mais des dogmatiques modernes, qui n'en serait pas défigurée, et n'irait pas se confondre avec celle des théologiens? Celle de Descartes? mais n'est-elle pas en métaphysique le spiritualisme et le théisme chrétien? Celle de Malebranche? mais n'a-t-elle pas essayé de concilier l'idéalisme de Platon et de saint Augustin avec le christianisme, et n'a-t-elle pas eu recours à la révélation pour démontrer l'existence du monde extérieur? Celle de Leibnitz? mais qui ne connaît son éclectisme et son orthodoxie diplomatique?

Après ces éliminations, je ne vois pas, en vérité, ce qui resterait à M. Franchi et aux critiques de son école, pour parler encore de philosophes et de philosophie modernes, si ce n'est Hobbes et Bacon en Angleterre, Spinoza en Hollande, Gassendi et les Encyclopédistes en France et un certain nombre de philosophes allemands. Kant, lui-même, qu'il semble regarder comme son maître, devrait, s'il lui appliquait la même mesure qu'aux autres, être rayé de la liste des libres penseurs; car il a, il est vrai, fourni au scepticisme l'arme tranchante des antinomies, mais le scepticisme ne saurait, sans inconséquence, lui pardonner sa théorie de la raison pratique et son accord final avec le sens commun et la religion naturelle.

Il y a plus, car si le procédé de M. Franchi était légitime, toutes les doctrines se réduiraient à deux genres opposés, le dogmatisme et le scepticisme, simplification commode pour celui qui combat, au nom du rationalisme critique et de la religion humanitaire, tout système métaphysique et toute croyance en un Dieu distinct de la raison humaine, mais confusion pour l'histoire, erreur pour la critique et pour l'analyse.

Le seul philosophe italien dont M. Franchi expose avec exactitude et juge, pièces en mains, le système, est Gioberti (V. le *Supplément à la Philosophie des écoles italiennes*, Gênes, imprimerie Botto, 1853). Il s'est aussi occupé d'une manière assez spéciale des idées de M. Mamiani. (Voir le même livre à l'endroit où il traite des travaux de l'Académie fondée par ce philosophe, et la revue *la Ragione*, où il examine la première ébauche des *Confessions* d'un métaphysicien, parue dans la *Rivista contemporanea*, périodique littéraire de Turin.) Mais quant à Rosmini, après avoir, dans

sa *Philosophie des écoles italiennes*, distingué en lui le psychologue du métaphysicien, il vante et abandonne aussitôt le premier pour adresser au second les mêmes objections qu'il lance contre les autres. Il revient, il est vrai, sur la psychologie de Rosmini dans son livre intitulé *le Sentiment*, mais loin que ce soit pour le louer ou pour lui reconnaître quelque mérite, c'est pour relever ses *erreurs*, ses *sophismes*, ses *bévues*, sa *logique ridicule* et autres défauts, souvent imaginaires ou exagérés.

On ne trouve donc nulle part, dans les œuvres de M. Franchi, une exposition et une discussion spéciale de la philosophie de Rosmini, chef de l'idéalisme italien. Au contraire, simplifiant le problème qu'il avait à résoudre, M. Franchi a réuni toutes les écoles italiennes dans une seule, et choisissant pour type et représentant des philosophes qu'il y a rassemblés, un honorable professeur de l'université de Turin, M. Bertini, il a entrepris, en douze lettres, la critique d'un livre de cet écrivain, intitulé « Idée d'une philosophie de la vie » (*Idea di una filosofia della vita*), et il a cru renverser ainsi en Italie l'ontologie, l'idéalisme et toute espèce de dogmatisme métaphysique. Pourquoi M. Bertini n'a-t-il pas répondu à ce livre ? Pourquoi l'Université de Turin, ou l'Académie des sciences de cette ville, profitant de cette attaque, n'a-t-elle pas animé, avec une discussion profonde, l'arène de l'enseignement ou de la presse scientifique, et montré que la philosophie dogmatique n'est pas à court devant les objections du scepticisme ? Nous ne saurions le dire, mais il est certain que ce livre est resté sans réponse. M. Bertini en a été, dit-on, remué, et en est devenu en partie sceptique. Mais le caractère de ses leçons sur l'histoire de la philosophie que nous connaissons de longue date, et ses mémoires insérés récemment dans les actes de l'académie de Turin, nous persuadent du contraire. M. Bertini n'a renoncé ni à la métaphysique ni à l'idéalisme. Sa foi philosophique, ainsi que nous l'avons déjà dit, nous semble un théisme rationnel qui exclut la création *ex nihilo*, et se rattache d'autre part à la Monadologie de Leibnitz.

Nous avons nié résolûment que les traits rassemblés par M. Franchi, pour tracer le portrait des écoles italiennes, en reproduisissent fidèlement l'image ; nous justifions maintenant

cette négation en rappelant les faits sur lesquels elle s'appuie.

Il est clair d'abord que lors même que les conclusions des idéalistes italiens seraient exactement semblables à celles qui sont données par M. Franchi, il faudrait néanmoins, pour les juger, montrer le chemin par lequel ils y sont parvenus. Car ce qui caractérise essentiellement le philosophe, ce n'est pas l'accord ou le désaccord de sa pensée avec le sens commun ou avec le christianisme, mais la méthode qui le conduit à ce résultat et la démonstration qu'il en donne. Que les conclusions de Rosmini, de Gioberti et de Mamiani soient en harmonie avec le catéchisme ou qu'elles ne le soient pas, c'est un point secondaire; ce qui nous intéresse avant tout, c'est leur vérité ou leur fausseté. Mais puisque le catéchisme et le sens commun sont en cause, nous rappellerons à ceux qui ont bien voulu suivre notre exposition que la pensée des philosophes italiens attaqués par M. Franchi, se meut dans une région bien différente de celle du catéchisme et fort supérieure aux habitudes méthodologiques du sens commun. Car les théories de Rosmini et de Gioberti sur la création sont bien différentes de la création du monde *ex nihilo;* de même la nécessité de la création admise par Mamiani n'est pas précisément la même chose que cette espèce de libre arbitre que les thélogiens y introduisent.

M. Franchi nous dit aussi que l'essence du monde est pour les philosophes italiens le produit arbitraire de la volonté de Dieu, et l'on sera facilement de son avis, si l'on se contente de considérer dans leurs écrits des phrases et des propositions détachées du corps de leur doctrine. Mais l'incertitude disparaît devant le sens et les conséquences précises de leurs principes. Ainsi, pour Rosmini, pour Gioberti, pour Mamiani, la vérité est objective, nécessaire, éternelle et infinie, et l'essence idéale du monde est comprise, comme toutes les essences, dans son sein incommensurable. Pour tous ces philosophes, Dieu ne peut ni changer la nature de la vérité, qui se convertit avec sa propre nature, ni faire que la vérité ne soit la condition du monde et de sa génération.

Quant à la révélation et à la distinction de l'ordre naturel et surnaturel, M. Franchi n'ignore pas ce qu'elles deviennent dans la dernière philosophie de Gioberti et dans la doc-

trine de M. Mamiani sur le progrès illimité et sur les manifestations successives de l'absolu.

Qu'on dise que les philosophes italiens n'ont pas toujours joui d'une parfaite liberté de penser, nous le comprenons; qu'on accuse Gioberti d'avoir, pour des vues politiques et avec les meilleures intentions du monde, fait dans ses premiers ouvrages un mélange illégitime de théologie et de philosophie, c'est ce que nous comprenons encore; mais qu'on ne reconnaisse pas dans Rosmini et dans Mamiani au moins autant de liberté intellectuelle qu'en ont eu Malebranche et Leibnitz, c'est ce qui ne nous paraît en aucune manière admissible.

M. Franchi est de ceux qui n'admettent ni ne comprennent les demi-mesures et les transactions. Cela fait honneur à son caractère; mais, qu'il nous permette de le lui dire, cela ne prouve pas en faveur de sa critique. Nous comprenons qu'il n'y ait presque jamais que deux résolutions possibles pour une conscience honnête et ferme au moment de l'action, et que son rôle consiste à choisir franchement entre le oui ou le non. Mais le monde de la pensée n'est pas toujours susceptible d'une division aussi tranchée.

Ouvrons l'histoire de la philosophie et nous verrons que le mélange des pensées diverses y est bien plus fréquent que la production de ces doctrines simples et toutes d'une pièce, qui sortent du cerveau d'un seul homme et dont l'unité s'achète aux dépens des traditions scientifiques et de la marche régulière de l'esprit humain.

La pensée des philosophes italiens n'est pas de ce genre; correspondant à une phase spéciale du développement national, elle en est fille, interprète et guide à la fois, à un moment marqué par le destin, qu'elle n'a ni fait ni préparé elle seule et dont elle a concouru à fixer le sens, à déterminer l'importance et les effets. La philosophie italienne de notre siècle a été mêlée à une littérature généralement chrétienne comme elle, qui en a fortifié et répandu l'influence tantôt sciemment, tantôt par ces relations inconscientes, qui réunissent les aspirations apparemment isolées de l'esprit d'une époque.

Parmi les divers courants intellectuels et moraux qui se sont partagé l'Italie de 1815 à 1860, celui des idées platoniciennes et chrétiennes a prévalu en philosophie et s'est

fait en politique l'auxiliare du parti constitutionnel. Combien cette école platonicienne et idéaliste diffère des écoles extrêmes, telles que la scolastique romaine et le scepticisme critique auquel appartient M. Franchi, c'est ce que nous avons déjà montré amplement en plus d'une occasion. L'histoire atteste combien cette même école a concouru avec le parti modéré à la reconstitution de l'Italie, et elle ne prouve pas moins que ce ne sont pas les hommes du scepticisme et de la démocratie radicale qui en ont rétabli l'unité et l'indépendance.

Mais nous n'avons nulle intention d'écrire ici une page de l'histoire d'Italie et nous nous hâtons de revenir à notre démêlé avec M. Franchi. Ces nuances, ces demi-teintes dogmatiques, ces différences de direction, de but, de méthode et de résultat que M. Franchi voudrait négliger, sont précisément la matière obligée des études historiques, dans les idées aussi bien que dans les faits, dans les formes politiques et les caractères des peuples et des civilisations comme dans les philosophies et les religions. Les omettre c'est se condamner à ne pas comprendre, et cette omission est d'autant plus fâcheuse que toutes les parties de l'histoire se tiennent, et qu'il n'en est pas de plus unies que les idées philosophiques et les événements politiques. Car il n'est pas de système, si mince qu'il soit, qui ne tienne par quelque attache aux conditions sociales, et il n'en est pas de si erroné qui n'acquière un certain intérêt aux yeux de la raison, lorsqu'elle s'efforce d'en saisir les causes.

Que les sceptiques et les partisans des Encyclopédistes regrettent que la révolution et la philosophie italiennes n'aient pas été modelées exactement sur la révolution française et la philosophie du XVIII^e^ siècle, nous l'entendons fort bien. Car combien de vertus et de grandes qualités ne voyons-nous pas dans cette grande révolution que nous voudrions isoler des vices et des excès qu'elle contient pour les associer, dans un tableau rétrospectif, aux bonnes choses que nous trouvons dans le mouvement italien et les mettre à la place de ses faiblesses et de ses misères ! Quel idéal nous formerions si nous donnions libre carrière à notre imagination et à nos désirs ! Malheureusement nous ne pouvons ni changer le passé, ni violer les lois de l'histoire.

Au lieu de gémir sur ce qui a pu manquer au mouvement

dont sont sorties l'indépendance et l'unité de l'Italie, nous préférons observer ce qu'il y a eu d'original et d'inattendu même contre nos goûts et nos préjugés. Or voici ce que l'histoire notera sans doute avec surprise.

Le despotisme ecclésiastique enveloppait, comme une robe de Nessus, l'esprit de l'Italie et l'étouffait. Deux prêtres de génie ont soulevé cette robe funeste et ont commencé à guérir les plaies qu'elle couvrait. Bientôt ils ont eu pour complices une partie des hommes de leur caste et la pensée indépendante des laïques qui n'avait cessé de s'appliquer à la régénération du pays, fortifiée par cette alliance, est enfin parvenue au but de ses longs efforts. Souvent, dans ce travail multiple, les forces qui se croyaient ennemies conspiraient pour atteindre le même but, poussées sans doute par le sentiment national et par les décrets de la Providence; de sorte que plus d'une fois, dans les idées comme dans les faits, le mouvement est venu du côté dont il fallait l'espérer le moins; car quoi de plus étrange qu'un abbé continuateur de Kant et qu'un pape, même momentanément, révolutionnaire! qu'un autre abbé, chef du parti réformiste, constitutionnel et national! Il en est ainsi cependant; l'histoire nous ménage d'étranges surprises et elle nous en garde bien d'autres dans l'ample sein de l'avenir.

Mais il est temps de demander à M. Franchi ce qu'il entend substituer à l'idéalisme italien dont il est l'adversaire, et comment il veut établir la philosophie moderne sur les ruines de celle du moyen âge, qui, à l'entendre, n'a cessé de dominer en Italie. La doctrine qu'il nous propose vient à la fois de Kant et des philosophes français du dix-huitième siècle, comme celle qu'on trouve dans les livres de M. Renouvier, un de ses auteurs favoris; mais elle vient du sensualisme plus encore que du Kantisme; car, qu'est-ce que Kant réduit aux antinomies de la raison pure et dépouillé de ses profondes analyses sur les catégories de l'entendement, les fonctions du jugement, les rapports de la sensibilité et de l'intelligence, sans la théorie de la raison pratique? C'est évidemment un Kant de fantaisie et non le vrai Kant; c'est cependant là le Kant dont relève M. Franchi. La doctrine des antinomies avec la subjectivité de la raison et les formes pures de l'intuition sensible, c'est là, à peu près, tout ce qu'il a emprunté à ce philosophe, ce sont les points qu'il a développés dans sa

Philosophie des écoles italiennes, livre dans lequel, attaquant successivement toutes les thèses du dogmatisme idéaliste et théiste, il a appliqué la doctrine des antinomies à l'idée de Dieu, à son existence et à ses attributs; à la création, à la substantialité du monde, à l'essence des êtres créés, et, en général, à tous les objets de la métaphysique.

Mais, précisément, parce qu'il s'est borné à s'approprier le côté le plus négatif de la doctrine de Kant, le sceptique italien a pu l'unir, sans trop de violence, à une psychologie qui a pour base unique le sentiment et qui flotte incertaine entre les différentes formes du sensualisme et de l'empirisme, sans véritable originalité et sans origine précise. Car il est vrai que M. Franchi, marchant sur les traces des psychologues modernes, se propose, dans son livre sur le *Sentiment* (V. page 53 de la 2e édition; Turin, De Giorgis, 1854), d'employer la méthode d'observation et d'induction, d'analyser les caractères des faits intérieurs pour les classer et s'élever à la connaissance des fonctions et des facultés de l'âme; mais il s'en faut que nous puissions reconnaître, dans l'examen rapide auquel il se livre à ce sujet, les traits essentiels des méthodes de Reid, de Kant, de Rosmini et de Maine de Biran. On s'aperçoit bien qu'il est persuadé de l'évolution de la force intérieure et de la transformation des phénomènes, mais il ne prouve pas ce qu'il affirme. Car, non-seulement il pose, sans la prouver, l'identité primitive du sentiment et de la raison (page 103 du livre déjà cité, et programme de la *Ragione*, revue philosophique); non-seulement après avoir divisé les facultés humaines en deux classes, *cognitives* et *pratiques*, il les subdivise en *sentiment* et en *raison*, et, d'un autre côté, en *instinct* et en *volonté*, unissant ainsi étroitement des espèces qui peuvent sembler trop différentes, mais il renonce expressément au problème de l'origine des idées, qu'il relègue, avec toutes les questions d'origine, au delà des recherches positives et fructueuses (*Du sentiment*, pages 183 et 184), ce qui nous permet au moins de lui demander comment il sait alors que le sentiment est l'antécédent de la raison, et pourquoi il accepte la maxime célèbre du sensualisme péripatéticien : « *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, » sans y apporter d'autre modification que la substitution du sentiment aux sens (page 126). Nous ne pouvons nous défendre d'applaudir aux

observations que M. Franchi répète après Rosmini sur les rapports intimes des fonctions psychologiques; nous aimons à retrouver les réflexions fines du philosophe de Roveredo sur le croisement et la participation réciproque des faits internes, mélange poussé parfois si loin qu'on ne sait si c'est le sentiment qui pense ou la pensée qui sent, la volonté qui raisonne ou la raison qui veut (pages 124, 125, 127).

Mais encore faudrait-il savoir à quoi s'en tenir sur les limites de cette participation. Car de son degré et de sa mesure dépend la solution des plus graves problèmes de la psychologie. Le sensualisme, l'idéalisme et leurs nuances en dérivent. Et le moyen de choisir entre ces systèmes ou de les corriger par une théorie plus vraie, lorsqu'on ne sait pas si l'idée sort de la sensation ou si elle l'accompagne, si le sentiment contient la notion ou si la notion se forme avec le sentiment ? M. Franchi a beau se défendre d'être sensualiste (page 183, 184, *ibidem*) parce qu'il distingue le sens du sentiment, parce qu'il n'a recours pour expliquer les idées ni à la réflexion de Locke, ni à la transformation des sensations comme Condillac; tant qu'il ne nous dira pas comment le sentiment contient la connaissance et surtout comment s'opère le passage de la connaissance sensible à la connaissance rationnelle, nous ne saurons que penser de sa psychologie.

Nous voudrions bien le placer à côté de Hutcheson, de Smith et de Laromiguière, parmi les représentants de ce sensualisme mitigé qui s'efforce de corriger la doctrine de la sensation par l'adjonction des sentiments spéciaux du bien, du beau et du vrai (pages 100 et 101 *ibidem*). Mais la manière dont M. Franchi limite et détermine l'objet de la science, son scepticisme critique et ses conclusions pratiques sur la religion et l'Etat nous persuadent que sa place est à côté de M. Ferrari, dans cette famille de penseurs hardis, qui par Feuerbach, Comte, Leroux, et, en général, les positivistes et socialistes français et allemands, a étendu ses ramifications dans les différentes parties de l'Europe et mêlé ses idées avec celles du parti radical.

Nous avons déjà dit quel usage M. Franchi fait des catégories et de la critique de Kant. Il en résulte que pour lui Nature et Phénomène sont les deux termes qui circonscrivent le champ de la science (*ibidem*, page 186); que le temps et

l'espace, formes de la sensibilité, sont les conditions invariables des objets qu'elle peut étudier. Point d'autre réalité qui lui soit accessible; point de substance, de vérité en soi, d'être en soi. L'infini n'est que l'indéfini; l'infini n'est pas réel mais idéal, et cet idéal lui-même est indéfinissable (page 103, *ibidem*).

A cette condition la philosophie subjective est d'accord avec elle-même; car l'infini et l'absolu, ces pierres d'achoppement du sensualisme et de l'empirisme, sont enfin supprimés. Avec quelles admirables conséquences, on le voit et on peut le regretter franchement, sans être homme d'Eglise, et même sans croire à l'infaillibilité du pape. Car la science se trouve ainsi tellement simplifiée que l'homme reste seul dans le monde avec des phénomènes qui sont en lui et lui viennent d'où on ne sait. Lui-même se tient lieu de tout, et s'adore dans la raison générale de l'humanité. L'humanisme ou la religion de l'humanité, voilà enfin l'étrange excès auquel sont conduits le rationalisme subjectif et le scepticisme critique poussés par des logiciens hardis jusqu'à leurs dernières conséquences. Heureusement cet athéisme n'a rien qui nous effraye; les instincts religieux de l'humanité sont trop puissants pour qu'on doive craindre qu'elle ne soit jamais dupe de tant d'orgueil et d'absurdité.

Nous croyons aussi comme M. Franchi (page 109 et suivantes du livre de ce philosophe, intitulé : *La Religion du dix-neuvième siècle*, Lausanne, 1853) que le rationalisme est la base de toutes les sciences, l'âme de tous les systèmes, la loi de tous les penseurs; nous croyons comme lui à la possibilité et au droit de traiter toutes les religions comme des phénomènes naturels, dont il faut chercher l'origine, le développement, la décadence et la transformation; nous ne pouvons pas ne pas admettre que l'idée de l'infini ne se retrouve identiquement à leur base, et nous espérons que le sentiment qui l'accompagne, se réveillant avec force dans l'âme des peuples chrétiens, aidera au progrès de leur religion et au développement des germes féconds qui sont encore cachés dans son sein. Mais nous n'aurions pas cette foi, nous ne saurions sur quoi l'appuyer, si nous n'étions convaincus que le sentiment de l'infini a un objet infini et qu'entre cet objet et ce sentiment est une idéalité également infinie.

Il y a ici quatre choses à distinguer: l'idée et le sentiment

de l'infini, la religion naturelle et les religions positives. Le sentiment de l'infini est avec l'idée de l'infini la base intérieure de la religion naturelle, comme la religion naturelle est le type que les réligions positives réalisent et modifient d'une manière plus ou moins conforme à la raison. M. Franchi, en substituant l'humanité à Dieu, n'admet proprement ni la religion naturelle, ni les religions positives; car ne distinguant point le sentiment de l'idée de Dieu, il est amené à réduire cet objet suprême aux bornes du fini.

Le sentiment peut en effet saisir le fini et l'indéfini, mais non l'infini; si l'on parle du sentiment et de l'amour de l'infini, c'est qu'entre lui et son objet, il y a l'idée. Quiconque nie l'idée doit nier la connaissance et le sentiment de l'infini, la conséquence est logique. Aussi comprend-on que pour sortir du vague où nous laisse le sentiment de l'indéfini, les auteurs de cette doctrine en fixent les contours en lui donnant pour terme l'humanité.

Les auteurs de cette doctrine s'efforcent aussi de la concilier avec la croyance au progrès illimité; mais sur quoi se fondent-ils pour cela? Car nous comprenons cette croyance dans toute philosophie qui admet Dieu comme cause efficiente et finale de l'homme; car dans cette philosophie l'idéal est la raison objective et universelle des choses, perpétuellement désirable et toujours supérieure à la réalité phénoménale; le fini, l'indéfini et l'infini s'y coordonnent de manière à donner satisfaction à la raison et à former un système; mais où l'humanité, se prenant elle-même pour l'objet de la religion, c'est-à-dire s'adorant elle-même, peut-elle puiser cette croyance et surtout se la démontrer? Bornée à des faits très-limités, dépourvue, dans le système du scepticisme critique, de toute autorité absolue, où trouve-t-elle la preuve de son perfectionnement illimité?

Mais n'insistons pas davantage et prenons congé de M. Franchi en souscrivant à ses réclamations en faveur de la liberté de penser et à ses considérations sur les rapports de cette liberté avec toutes les autres. Il est vrai, et M. Franchi lui-même le reconnaît (*Philosophie des écoles italiennes*, 2e édition, Florence, 1863), il est vrai que pour ce qui regarde l'Italie, ces réclamations sont aujourd'hui devenues inutiles, mais nous ne pouvons oublier qu'il les a faites à une époque où elles étaient courageuses et méritoires, même dans le libre Piémont.

CHAPITRE VII.

SOMMAIRE. — Philosophie critique et mysticisme de M. Mazzarella. — Ses rapports avec Ferrari et Franchi. — Son livre sur la *Critique de la Science.* — Sa manière d'entendre et de poser le problème critique. — Sa solution mystique. — Réflexions sur les reproches qu'il adresse à Kant. — Philosophie chrétienne de M. Conti. — Ses rapports avec les doctrines des philosophes précédents; son opposition au scepticisme et à l'idéalisme. — Sa manière d'entendre la conscience ou la connaissance naturelle et primitive et relations qu'il établit entre cette connaissance, le sens commun et les traditions philosophique et religieuse. — Sa doctrine sur les criteriums de la certitude. — Sa manière d'envisager l'histoire de la philosophie — Ecrivains et savants qui s'efforcent d'appliquer la méthode historique et expérimentale aux études philosophiques. — Tendances au positivisme et au naturalisme. — Villari, Tommasi, Moleschott.

M. Mazzarella n'est pas sceptique; au contraire, s'il professe une doctrine bien arrêtée en philosophie, cette doctrine est plutôt le mysticisme, et cependant son livre intitulé : *Critique de la science* (Gênes, 1860, chez Lavagnino) se ratache de plusieurs manières aux travaux philosophiques de M. Franchi et de M. Ferrari. La place qu'il donne dans son livre à l'examen de leurs doctrines (Voir l'Introduction, § 3, et la page 7, première partie, section III), le problème dont il s'occupe, les dispositions et les préoccupations qu'il y apporte, l'importance qu'il attache à la philosophie critique et aux travaux de Kant fixent évidemment ici sa position.

Nous n'avons pas l'intention d'analyser son livre d toutes ses parties. Nous devons même avouer qu'ayan ses conclusions et par son ensemble une signification on doit tenir compte dans une histoire générale de la p sophie italienne, il n'offre, à ce qu'il nous semble, n clarté d'exposition, ni la sûreté d'érudition, ni la mar rapide du raisonnement et des analyses qui pourraient n traliser l'aridité du sujet qu'il traite et en faire une œu aisée et agréable. Ce n'est pas que les intentions de M. M zarella ne soient excellentes, et qu'il ne se soit proposé but très-louable. Qu'on juge plutôt : il divise son livre deux parties. Dans la première il examine si la critique de science est nécessaire ; dans la seconde il se demande si science est possible. Ces deux questions sont à ses ye connexes ; car si la science est faite, il est inutile de dem der si l'esprit humain est capable d'atteindre la vérité, il qu'à en jouir ; le scepticisme est vaincu et le dogmati triomphe. Mais l'étude de l'histoire de la philosophie persuade aisément que la science n'est pas faite, science, s'entend, qui doit donner satisfaction au besoi vérité philosophique qui s'agite au fond de l'âme humai Car d'une part les systèmes sont divisés sur la solution de problèmes les plus importants, et d'autre part ce besoi profond ne disparaît point et ne cesse de tendre à son but. Les divisions et oppositions de l'empirisme, du rationalisme ou philosophie spéculative, et du scepticisme sont donc in-voquées par M. Mazzarella aussi bien que par M. Franchi et M. Ferrari et lui servent à démontrer l'insuffisance des ré-sultats obtenus par la métaphysique, quoique dans un but divers et pour arriver à une conséquence différente. Or tandis que les philosophes précédents en déduisent l'impuis-sance de la philosophie ontologique et la nécessité du scep-ticisme critique, l'écrivain dont nous parlons en conclut d'abord qu'il faut entreprendre de nouveau la critique de la science et s'appliquer à la solution du problème de sa pos-sibilité sans prévention et sans préjugés, prêt à se résigner au scepticisme ou à accepter le dogmatisme suivant les règles d'une recherche impartiale. Pour cela il ne suffit même pas d'étudier Kant et de connaître ses observations sur les pouvoirs et les limites de la raison considérée dans son usage pur et transcendental, ou dans ses rapports avec

l'expérience, mais il faut se reproposer son problème critique, le déterminer mieux et le compléter. Le philosophe de Kœnigsberg a examiné la connaissance, ses conditions et ses limites, mais il n'a pas eu une conscience directe et précise du rapport qui unit ce problème abstrait avec le problème plus concret et compréhensif de la possibilité de la science. Ayant manqué de cette idée, il n'a pas été conduit convenablement à la solution. La vrai méthode lui a fait défaut avec le sentiment précis du but et des éléments qu'il contient. Il a divisé d'abord la raison pratique de la raison spéculative, la pensée pure de l'expérience, l'idée de la vie et de la réalité, et n'a rétabli leurs rapports que par des moyens indirects et détournés, lorsque, au contraire, une analyse vraie conduit à retrouver leur liaison dans la question mieux posée et dans la solution mieux cherchée de la possibilité de la science.

M. Mazzarella reproche aux sceptiques et aux dogmatiques l'oubli de ce problème capital et indique après Kant une manière particulière d'envisager toute l'histoire de la philosophie suivant ce point de vue, d'en classer et d'en juger les systèmes, les personnages et les époques; il adresse notamment ce reproche à M. Ferrari et à M. Franchi; car tout en jugeant très-favorablement la rigueur logique avec laquelle le premier a construit sa philosophie sceptique, il l'accuse de confondre l'apparence avec l'activité ou la vie et de fonder le scepticisme sur cette confusion. (Voir 2e partie, section III, chapitre 1er de la Critique de la science.) Plus sévère envers M. Franchi, il lui reproche de chercher la popularité plutôt que la vérité, par sa manière superficielle d'attaquer le dogmatisme, de préférer souvent les railleries aux arguments et d'imiter Voltaire sans en avoir le génie.

Entreprenant ensuite lui-même l'examen du problème qu'il regrette de voir omis par les autres, il en fixe les termes et en cherche la méthode de solution. Ces deux recherches, c'est-à-dire celle de la position et de la solution, lui semblent si profondément coordonnées qu'il attache la plus grande importance à les diriger l'une en vue de l'autre. Ainsi c'est, suivant M. Mazzarella, une fausse manière de poser le problème dont il s'agit que de se contenter de demander si la science est possible, sans faire attention qu'il y a en nous un besoin de la science, que ce besoin est dé-

terminé d'une certaine sorte et qu'il a un certain objet, enfin que la recherche qu'il réclame est d'une nature, d'une étendue et d'une difficulté propres. (P. 340.)

Ce qui lui paraît surtout digne de considération, c'est que la nature humaine se trouve tout entière comprise dans cet effort par lequel la raison se pose et détermine le problème de la science; car c'est la raison humaine vivante et concrète qui l'élève, et non une raison abstraite et placée dans une situation arbitraire ou forcée. Aussi l'esprit philosophique et l'activité scientifique qui lui appartient sont-ils la plus haute manifestation de la vie et de la réalité, et concentrent-ils en eux toute la richesse du monde intérieur et tous ses rapports avec le monde extérieur au commencement de la recherche dont il s'agit, et dans la position du problème dont nous parlons. Par une analyse détaillée, l'auteur s'assure que l'acte par lequel l'esprit élève le problème critique est un acte d'indépendance et de rationalité, qu'en le déterminant il acquiert la conscience de son autorité et de son droit à le résoudre, qu'il a en lui-même les moyens propres à la solution. Car non-seulement il possède les idées de problème, de science, de possibilité et d'autres encore comprises dans la question, mais en examinant le point de départ de la recherche, l'activité qu'elle met en jeu, la coordination des éléments qu'elle contient, le but qu'elle se propose, il s'aperçoit que, poussé par le besoin de la science, il a dû avoir la conscience de la lutte qu'il soutient en lui-même et avec le dehors, et partant il a dû avoir connaissance du moi et du non-moi; il voit qu'il a dû faire usage de l'intelligence, car il a jugé son propre état; et de la mémoire, car il a suivi une certaine série de pensées et de faits : il sait qu'il y a eu manifestation de la raison, car, s'arrachant au savoir vulgaire, il a envisagé dans le problème dont il s'agit et clairement conçu les difficultés ; qu'il y a eu aussi manifestation de la volonté, puisque sans elle on ne pouvait passer du besoin instinctif de la science à son expression rationnelle, et parce qu'en fixant un problème on montre évidemment la volonté de le résoudre. Enfin il y a eu participation de la faculté morale, car l'esprit a regardé comme un devoir l'entreprise de résoudre le problème pour satisfaire le besoin de la science. (Pages 413 à 417.) En réfléchissant aussi sur ce besoin, l'esprit comprend la nature et les con-

ditions intrinsèques de la science à laquelle il aspire; car il entend qu'elle embrasse la totalité des choses, qu'elle contient l'esprit, son objet et leur rapport, de sorte que, par sa vaste étendue, par les caractères de science première et dernière qui lui appartiennent, et surtout par sa finalité et son objet, elle lui propose un idéal et un but parfaits qu'il faut atteindre de deux manières, c'est-à-dire par les idées et par l'action. (Pages 428-432.)

Or, c'est dans l'analyse des moyens propres à cette réalisation que consiste, selon M. Mazzarella, la méthode à suivre pour résoudre le problème critique tel qu'il l'entend, et dans le résultat de cette analyse qu'il faut en chercher la solution. Ces moyens sont la logique, la psychologie, la morale, la religion, développements divers des facultés correspondantes, sciences particulières qui sont des aspects et des parties de la science première, et dont toutes les autres dépendent. La logique, la psychologie, la morale, entrent dans la solution du problème critique, comme l'idée et le raisonnement, la conscience et la moralité dont elles dérivent entrent dans la détermination du problème; mais la religion est nécessaire autant et plus, et c'est elle proprement qui fournit la vraie solution, car elle donne l'objet suprême de la science dans sa réalité concrète.

La philosophie, appuyée sur les idées et le raisonnement, se borne, suivant M. Mazzarella, à déterminer l'objet final de l'esprit humain d'une manière négative; elle le pose comme infini en le séparant du monde et de l'homme, mais elle est impuissante à y ajouter les déterminations qui doivent le rendre adéquat aux besoins et aux tendances de l'âme. Le but de l'âme, l'idéal de la vie nous est donc fourni, comme idée d'abord, par la science, ensuite comme vie et activité parfaite par la religion. « Dans la philosophie, l'être final dispose tout comme idée, et dans la religion le but nous est offert comme personnalité intelligente « qui a tout disposé avant notre existence pour nous faire « trouver en lui notre perfectionnement. Dans la religion, le « but nous appelle à lui, parce qu'il est descendu jusqu'à « nous, tandis que si la science existait seule sans la religion, le but serait immensément trop élevé, et nous devrions avec nos seules forces aller jusqu'à lui, ce qui est « impossible. » (Page 534 de l'ouvrage cité.)

La nécessité de la religion, comme complément de la science, est donc fondée sur l'insuffisance des moyens dont l'homme dispose pour égaler son activité à l'idéal et au but de la vie. Et la religion dont il s'agit n'est pas, bien entendu, cet ensemble de croyances, d'idées et de sentiments qu'on appelle la religion naturelle, mais une foi positive qui se rattache à une révélation, qui croit à une intervention spéciale de la Divinité pour le salut de l'homme, qui trouve enfin son symbole dans l'Evangile. Ainsi la philosophie abdique entre les mains de la religion, et M. Mazzarella, après avoir agité le problème de la possibilité de la science, vá chercher la solution dans Pascal, et répète avec lui que la grandeur de l'homme consiste dans la connaissance de sa misère. Jacobi, qu'il cite quelquefois, paraît aussi avoir été un des penseurs qu'il s'est proposés pour modèles. Ce qu'il y a de certain, c'est que sa conclusion est un vrai mysticisme déterminé par les idées de l'Église évangélique, à laquelle d'ailleurs il appartient et concourt avec un zèle sincère.

Nous disons que M. Mazzarella aboutit à un véritable mysticisme, car le trait caractéristique de ce système est de placer l'autorité de la foi au-dessus de la raison ; or, c'est précisément ce que fait cet écrivain en refusant à l'intelligence et en réservant à la révélation le pouvoir d'atteindre la réalité de l'être infini et la faculté de le déterminer de manière à mettre notre esprit en harmonie avec son objet.

Ainsi, tandis que l'hégélianisme, conservant la religion parmi les éléments de la civilisation, en fixe la place et la rattache, en l'expliquant, à l'ordre universel, dont la raison demeure le témoin et le juge; tandis que l'idéalisme de Mamiani et celui de Gioberti, dans sa dernière forme, soumettent la religion au contrôle de la philosophie et ne placent rien au-dessus de l'autorité de la raison et de son objet, M. Mazzarella voudrait, à ce qu'il paraît, faire remonter le fleuve à sa source et revenir à l'ordre primitif, non plus en vérité au nom du catholicisme, mais en faveur d'une Église protestante.

Nous respectons ses intentions, mais nous devons constater que ses idées n'ont guère de sectateurs; suspecte aux catholiques, peu goûtée des philosophes, sa pensée a nécessairement le sort des partis hybrides et des entreprises qui

manquent d'opportunité et de concours. Quant à sa prétention d'en remontrer à Kant dans la manière de poser le problème de la philosophie critique, nous n'avons pas besoin d'en relever l'excès singulier. M. Mazzarella croit que Kant a eu tort de ne pas poser le problème de la possibilité de la science première, au lieu de poser simplement le problème de la possibilité de la connaissance, comme si, dans la science première, la question de la connaissance n'était pas identique à la question de la science ! La valeur de la connaissance est précisément l'objet du problème fondamental de la critique, et l'on peut regretter que M. Mazzarella, qui déploie tant de subtilité à retourner en tout sens les termes de la question qu'il agite, n'ait pas fait des analyses profondes de Kant sur les rapports de la raison et de l'expérience, de la raison théorique et de la raison pratique, le point de départ de recherches ultérieures. Au lieu de cela, M. Mazzarella nous semble parler longuement de critique et en user beaucoup moins ; car après avoir lentement, et par de longs détours, trouvé différents aspects du problème de la science, lorsqu'il arrive enfin à la solution, il saute, pour ainsi dire, à pieds joints sur les questions et les difficultés les plus graves, affirmant et définissant la vie, la réalité du monde extérieur, le rapport de l'intelligence à la nature, la distinction et la relation de la matière à l'esprit avec une rapidité peu conforme à la profondeur de ces problèmes et aux exigences de la critique.

En lisant les livres de M. Conti, on s'aperçoit qu'il vient après les philosophes précédents dans l'ordre chronologique comme dans celui des idées; l'ouvrage dogmatique par lequel il a pris sa place dans le monde philosophique : *Evi-*

dence, amour et foi ou *Critères de la philosophie, Discours et dialogues d'Auguste Conti* (2 vol. Florence, le Monnier, 1858), et celui qu'il a publié récemment sur l'histoire de la philosophie (2 vol., Barbera, Florence, 1864), nous manifestent clairement ses rapports avec les écoles dont nous venons de nous occuper.

Le scepticisme est l'erreur qu'il a le plus à cœur de combattre, et la doctrine qu'il lui oppose, sans être précisément celle d'aucune des écoles dognatiques examinées précédemment, offre plus d'un trait de ressemblance avec elles.

M. Conti n'est ni ne croit être idéaliste absolu ou idéaliste tempéré, et cependant, ainsi que les idéalistes ses conationnaux, il s'efforce de maintenir à la science sa base indestructible dans la vérité divine. Thomiste dans la théorie de la connaissance, il donne néanmoins à la conscience une importance qui le rapproche de Galluppi, de Cousin et des Écossais. Admirateur des traditions religieuscs, sincèrement attaché au catholicisme, il veut comme Gioberti et Ventura une philosophie respectueuse pour l'autorité ecclésiastique, une liberté réglée par la science et la foi, une raison éclairée par la révélation. Comme Rosmini, il croit que le sens commun a atteint son plus haut degré de développement dans l'intelligence et la civilisation des peuples chrétiens. A ne regarder que les traits les plus frappants de ses livres, ou du moins ceux qui nous ont le plus frappé, on dirait qu'il se propose de rassembler toutes les vérités contenues dans les différentes écoles et d'en former la sienne. Il serait donc éclectique, d'autant plus que lui-même appelle sa philosophie *compréhensive*, par opposition aux doctrines exclusives ou systématiques. Mais nous ne pouvons cacher au lecteur qu'il repousse cette appellation, et que s'il était disposé à souffrir qu'on désignât par un nom particulier sa philosophie, ce nom serait celui de *philosophie chrétienne*. « Lorsqu'on « m'a demandé, dit-il, quelle philosophie je suivais, je me suis « toujours senti humilié et profondément confus et je n'ai « su que répondre. Quelle philosophie je suis ? Je reponds : « Celle qui est commune à tous les vrais philosophes depuis « Socrate au moins jusqu'à nous ; celle qui a reçu son ac- « complissement par le christianisme et que je ne trouve « pas dans un livre unique ; mais, si je prends saint Augus- « tin, saint Thomas et Galilée, ma conscience dit pour moi :

« Voilà notre philosophie. Non pas la mienne assurément,
« mais la nôtre, car la vérité est commune; et c'est ainsi
« qu'en priant nous ne disons pas *mon Père*, mais *notre Père*.
« Est-ce une philosophie expérimentale? Aucunement. Une
« philosophie *a priori* ? Non plus. Une philosophie inqui-
« sitive ou démonstrative ? Pas même. Une philosophie on-
« tologique ou psychologique ? Pas davantage. Une philoso-
« phie éclectique? Moins que jamais. Qu'est-elle donc? La
« philosophie, je ne lui connais pas d'autre nom; celle qui
« expérimente, qui raisonne, qui démontre, qui cherche les
« raisons et même les vérités les plus éloignées et les plus
« occultes, qui applique la spéculation aux êtres et l'observa-
« tion aux faits intérieurs, qui unit enfin et ne rassemble pas au
« hasard. Tout au plus, elle s'appellerait philosophie chré-
« tienne, parce qu'elle n'est parfaite que dans la chrétienté
« et qu'elle est toujours d'accord avec l'Évangile. » (Leçons sur l'histoire de la philosophie vol. 1[er], pages 92 et 93.)

Quelles règles suivra donc cette philosophie qui veut puiser le vrai à toutes les sources, développer toutes les facultés intellectuelles, embrasser tous les points de vue naturels de l'esprit humain, profiter de toutes les méthodes, être enfin complète et universelle? La réponse à cette demande se trouve dans le livre consacré par M. Conti à l'étude des critères de la philosophie et dans les leçons qui servent d'introduction à son cours sur l'histoire de cette science. En l'exposant, nous donnerons en même temps ses idées sur le point de départ, la méthode et les principes essentiels de la philosophie.

Le problème de l'origine de nos connaissances n'a pas pour M. Conti la même importance que pour les philosophes de l'école idéaliste. Ce qu'il lui importe bien plus de constater, c'est leur rapport avec la conscience et l'évidence naturelle. Il y a même trois choses que cet écrivain identifie au point de départ de la science philosophique comme à la base de l'esprit humain, c'est-à-dire la conscience, la connaissance et l'évidence. Il n'est pas nécessaire, selon lui, de remonter dans la nuit des temps pour apercevoir cette identité primitive, pour en fixer l'étendue et les limites. Il y a là toute une science que chacun retrouve en soi-même, pourvu seulement qu'il s'examine. Car nous avons en nous, non-seulement les notions de la vérité, du moi, du monde et

de Dieu, mais la croyance et l'adhésion claire et distincte aux êtres qui en sont les objets ; de sorte que ce ne sont pas seulement des notions qui se trouvent dans l'état normal de la conscience, mais des notions accompagnées de rapports objectifs avec la réalité. Voilà le sujet de la philosophie et son point de départ, et voilà aussi le but dernier de toutes ses recherches. Car il s'agit pour elle de refaire par la réflexion les connaissances fondamentales contenues dans la conscience, mais non de les altérer ou de les nier. Dans la suite de ses développements, elle en marquera les traits, en précisera les contours, en reformera l'ordre et en expliquera l'harmonie, mais elle ne pourra pas en altérer la signification essentielle et primitive.

« Il y a des philosophes, et M. Ferrari est du nombre, « qui nient la possibilité de remonter de la connaissance « naturelle, populaire ou commune, à la science ; or, cela « équivaut à nier que la raison puisse reconnaître la *ratio-* « *nalité* de ses jugements ; d'autres, comme certains parti- « sans de Kant, nient la rationalité des connaissances natu- « relles, et placent toute leur confiance dans une philosophie « qui les censure et les détruit : erreur non moins mani- « feste, parce que la critique est réfléchie, et que la réflexion « ne peut être véridique, si la raison à l'état naturel ne l'est « pas elle-même. Ces deux classes de philosophes sont scep- « tiques ; il y a cependant une différence entre eux ; car, « les uns professent le *scepticisme critique*, et les autres « embrassent le *scepticisme commun*. La vraie doctrine pose « avec les uns la certitude naturelle, et avec les autres la « certitude réfléchie ou critique ; elle pose, en outre, le « rapport des deux certitudes. On peut dire aussi : La nature « fournit la *donnée première* comme *rationnelle*, et la philoso- « phie doit reconnaître la *rationalité* de cette *donnée pre-* « *mière*, parce qu'elle est la *science première*. Cela étant, « celui qui n'accepte pas la *donnée naturelle* est *sceptique* ; « celui qui ne croit pas nécessaire d'en reconnaître la ratio- « nalité par le raisonnement est *dogmatique*. » (Leçons sur l'histoire de la philosophie, vol. 1er, p. 33.)

Le sujet de la philosophie est donc la totalité de la conscience naturelle. Mais, nous le répétons, pour M. Conti, la conscience naturelle n'est pas uniquement composée de notions et de faits subjectifs ; sa portée est bien plus grande,

car elle renferme aussi des rapports objectifs et des connaissances ontologiques ; de sorte que sa totalité est un ensemble d'idées et d'affirmations certaines, capables de démonstration, mais non susceptibles de doute. Elles sont capables de démonstration, parce qu'on peut en faire des théorèmes auxquels on applique le raisonnement. Elles ne sont pas susceptibles de doute, parce que ce sont des vérités connues et évidentes pour la conscience. « Y a-t-il un Dieu? « Cette question ne peut pas être proposée comme un doute, « car on en sait déjà la réponse, ni par conséquent être « rèsolue indifféremment par une affirmation ou par une « négation; mais il m'est seulement permis d'en chercher « la raison d'une manière explicite et claire. La conscience « me donne Dieu pour cause ; la réflexion scientifique déve- « loppera à ce sujet telle conception et tel argument. Ces vé- « rités, je les appelle théorèmes, parce que le théorème four- « nit la demonstration d'une chose qu'on connaît déjà. Et « si l'on me disaît : L'éducation et la méditation personnelle « nous font rejeter beaucoup d'erreurs que nous avions « partagées avec le peuple : or, comment distinguerons- « nous, avant d'examiner, ce qui peut être rejeté de ce qui « ne peut en aucune manière être mis en doute? Je répon- « drais que la réflexion la plus simple et la plus immédiate « suffit pour nous informer des points fondamentaux qui « constituent la totalité essentielle de notre connaissance et « pour nous les faire distinguer de ce qui est accessoire et « peut même être arbitraire. On les reconnaît à ce signe : « qu'en doutant de certaines choses, *toutes nos connaissances* « *s'altèrent*; par exemple, si on doute de Dieu, ce doute « bouleverse les idées que nous avons de nous-mêmes et de « l'univers, car ces êtres n'auraient plus alors ni principe, « ni fin, ni lois divines ; mais si l'on doute de quelques points « secondaires, tels que certaines croyances vulgaires ou « opinions d'école, l'ordre total de la connaissance n'est « point troublé. » (Ouvrage cité, vol. 1er, p. 90.)

De ces prémisses, M. Conti conclut que la *totalité évidente de la conscience et de ses rapports* constitue le criterium préliminaire de la philosophie; que *toutes les doctrines essentielles* de celui qui la professe sont *évidentes*, parce qu'il faut un effort pour les nier; qu'elles sont *positives*, parce qu'elles répondent aux vérités intérieures ; qu'elles sont

naturelles, parce qu'elles sont données par la conscience; qu'elles sont *communes*, parce que tous les hommes les connaissent.

Tels sont les caractères de la vraie philosophie, et par contre, les caractères des systèmes erronés sont tout opposés, car ils sont *obscurs*, *négatifs*, *arbitraires* et *particuliers*.

Mais avant de dire de quelle manière M. Conti envisage l'histoire de la philosophie en prenant pour règle son idée générale de la science première, nous devons exposer brièvement sa doctrine des criteriums et de la méthode philosophique.

La philosophie, ayant pour objet essentiel la conscience, se rapporte aussi aux relations essentielles qui y sont contenues.

Ces relations, étant évidentes, peuvent être prises comme signes de la vérité, et partant comme critères de sa présence. Elles sont très-importantes pour l'organisation et le développement des connaissances philosophiques; car non-seulement elles servent à discerner le vrai d'avec le faux dans les différentes sphères dont elles sont la base, mais, disposées suivant leur ordre naturel, elles deviennent la règle complète du philosophe, et forment sa méthode.

Le criterium est multiple comme les rapports essentiels de la conscience; sa forme première et suprême, celle qui en fait un signe intrinsèque de la vérité est l'évidence, relation fondamentale et interne de l'esprit avec le vrai. Ce rapport ne peut se manifester, l'évidence ne peut se produire sans que l'amour les suive de près; l'amour est donc aussi un signe, mais un signe subalterne de la vérité. Le rapport de l'homme avec ses semblables est aussi une relation fondamentale de son être; ce rapport se manifeste par la parole, et la parole est à son tour un criterium de la vérité, lorsqu'elle porte l'empreinte de l'universalité et de l'évidence.

Ce nouveau criterium se divise d'abord en deux parties, car ou il consiste dans cette portion du langage qui exprime les traditions sociales, ou il se compose des écrits des philosophes qui manifestent et maintiennent les traditions scientifiques. Les enseignements du *sens commun* et d'une *philosophie traditionnelle* (philosophia perennis), ob-

jets de la foi du genre humain dans le témoignage de l'intelligence d'autrui et dans l'autorité de la science, se rattachent donc à un nouveau criterium qu'on peut appeler la *foi*. Mais la foi a aussi des objets d'un ordre plus élevé, car, embrassant deux sphères diverses, elle se rapporte à la vérité naturelle ou à la vérité révélée, elle est scientifique ou religieuse.

Les traditions sacrées ne sont pas moins importantes que les traditions philosophiques et sociales, et leur rapport commun à toutes les religions ne les rattache d'une manière particulière au christianisme que parce que celui-ci en renferme dans ses dogmes parfaits l'essence la plus pure.

La révélation attestée par la foi universelle des peuples et d'une manière spéciale par la chrétienté est donc une source de vérité, et l'unité des traditions en est le criterium. « L'homme civilisé, sage et chrétien, dit M. Conti (page 46, vol. I des Critères de la philosophie), admet la révélation. Les philosophes chrétiens, dit-il encore (page 44), sont les seuls qui possèdent les conditions indispensables à la saine philosophie. »

La vraie philosophie est donc enfin d'accord avec la révélation, et comme la révélation domine, par le double rapport de Dieu au monde et à l'homme, tous les rapports qui sont renfermés dans l'état normal de la conscience et qui composent la matière de la philosophie, il s'ensuit que la révélation domine la raison, du moins dans tout ce qui regarde les doctrines métaphysiques et théologiques.

On comprend maintenant comment la doctrine de M. Conti sur les *critères* est en même temps une doctrine relative à la méthode de la philosophie, et contient l'esprit et le but de tous ses travaux. Ce but nous paraît être visiblement une harmonie du sentiment, du sens commun et de la foi religieuse avec l'évidence intérieure et avec la conscience ; cet esprit nous semble essentiellement favorable au dogmatisme religieux, et hostile au scepticisme et à la philosophie critique.

Bien que lui-même se défende d'être dogmatique, nous lui ferons observer combien il lui sera difficile de faire passer sous un autre nom une doctrine qui, d'une part, défend au philosophe de mettre en doute les croyances communes sur Dieu, sur l'âme et le monde, affirmant qu'on ne peut

que les développer et les ordonner par la réflexion, et qui, d'autre part, lui demande de faire acte de sagesse en croyant d'abord à la révélation.

Il est évident que les prémisses qu'on pose ici au raisonnement philosophique sont tout un dogmatisme, et que l'accord préalable qu'on établit dans ces prémisses entre la raison et la révélation chrétienne rend une pareille philosophie doublement dogmatique.

Les effets de la méthode adoptée par M. Conti ne tardent, du reste, pas à se montrer dans ses applications à l'histoire de la philosophie ; car comment en envisage-t-il la marche et le développement ? Le voici.

Il y a, selon lui, deux parts à faire dans les annales de la philosophie : d'un côté, l'erreur toujours multiple avec la division et le nombre toujours croissant des sectes ; de l'autre, la vérité toujours une avec la cohérence des doctrines, la constance du but et des principes et la succession non interrompue des écrivains et des écoles d'une même *famille*. La chaîne suivie et progressive des vérités philosophiques est suspendue aux traditions primitives ; elle se brise, se ressoude, se relâche ou se fortifie avec elles. Il est vrai que le sens commun et la conscience sont aussi des critères qui servent à distinguer le vrai du faux ; la tradition scientifique elle-même en est un, nous l'avons vu. Mais la tradition scientifique, le sens commun et la conscience sont subordonnés à la révélation et à la tradition religieuse, qui sert à les juger ou à les déterminer, lorsqu'il s'agit des problèmes métaphysiques de la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde ; ce qui est cause enfin que, dans l'histoire comme dans la science, la tradition sacrée et la foi occupent une place de la plus haute importance. En effet, celle que M. Conti attribue aux Pères et aux docteurs de l'Eglise dans le développement historique de la philosophie, et la manière dont il juge tout le mouvement antérieur et postérieur de la pensée humaine, nous persuadent que nous ne nous trompons pas dans notre appréciation. Selon lui, les écoles philosophiques déclinent à mesure qu'elles s'éloignent des traditions sacrées et primitives, et se relèvent ou se perfectionnent selon qu'elles s'en rapprochent ou qu'elles les retrouvent.

En outre, suivant cette manière de voir, la raison

abandonnée à elle-même nous fournit, dans la succession et la chute de ses systèmes, le triste spectacle de ses continuels errements. Car, dépourvue d'autonomie dans son développement extérieur comme dans sa vie intérieure, elle n'assure ses pas qu'à la lumière de la tradition sacrée. Sans cette tradition, jointe à celle qui provient du sens commun ou de la société, elle prend les chimères pour la réalité.

Aussi la vérité philosophique est-elle essentiellement dans la grande tradition chrétienne, qui remonte par les Pères platoniciens, par Platon, Socrate et les pythagoriciens jusqu'à l'Orient, berceau de la lumière. Mais cette tradition elle-même, il faut bien l'entendre et ne pas la voir sous le faux jour du mysticisme. On a dit souvent qu'indépendamment de Malebranche, dont la vision en Dieu ne peut être contestée, saint Basile, saint Justin, Origène, saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure, et Platon avant tous, ont admis un rapport direct entre l'intelligence de l'homme et l'Être divin, qu'ils ont établi en Dieu l'objet de nos idées. Or il y a là, suivant M. Conti, une illusion qu'un examen attentif des sources dissipe aisément. Saint Augustin et les autres Pères n'admettent généralement qu'une participation entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine, ni plus ni moins que saint Thomas, qui n'en est pas pour cela moins contraire à l'idéalisme et au mysticisme. Aussi les idéalistes italiens ont-ils tort, à son avis, de se croire dans la grande voie de la tradition chrétienne.

Leur doctrine n'est même pas conforme, pense-t-il, à celle de Platon : car le grand Athénien, loin d'admettre l'intuition directe des essences immuables ou idées divines, n'a enseigné autre chose que la *réminiscence*.

Il n'entre point dans notre plan de discuter cette interprétation du platonisme cent fois répétée et toujours déclarée insuffisante par les meilleurs juges. Il nous suffit d'avoir indiqué les traits les plus marquants de la doctrine par laquelle M. Conti s'efforce de rapprocher la philosophie italienne du sens commun, en s'opposant à l'idéalisme et en resserrant les rapports de la raison avec la foi dans la double sphère de la conscience et de l'histoire. Esprit élevé, écrivain correct et élégant, M. Conti sait orner ses livres des

charmes d'un beau style et attacher ses auditeurs par l'attrait de sa parole.

Nous mettrons fin à ces informations sur les efforts qui se produisent dans l'Italie contemporaine pour y remplacer le platonisme par d'autres doctrines, en mentionnant les écrivains qui, dans ces derniers temps, ont le plus occupé l'attention publique, soit en soutenant les droits de l'expérience, soit en essayant de transporter dans les sciences morales la méthode de l'école positiviste. Leur but est moins de fonder une philosophie nouvelle que de travailler à la transformation de la méthode philosophique, chose excellente en soi, surtout si elle s'allie à une intelligence exacte des défauts qu'on veut corriger et à une conscience limpide des besoins de l'esprit humain ! M. Villari a traité ce grave sujet (*Essais d'histoire, de critique et de politique*, Florence, 1868) avec une modération qui a pu déplaire aux positivistes, mais dont les autres philosophes doivent lui savoir gré. L'honorable biographe de Savonarole ne prétend pas reléguer la métaphysique dans la région des chimères; il ne veut pas non plus imiter les positivistes en y substituant une doctrine qui en supprime les objets et laisse sans satisfaction aucune les besoins intellectuels qui leur correspondent. Il n'embrasse ni les idées spéciales de Comte, ni celles de Mill, ni celles d'aucun autre représentant du positivisme ; mais négligeant leurs différences pour s'attacher à l'esprit commun de leurs livres, il cherche à leur emprunter ce que leur méthode renferme de plus solide et de plus général. Et, en effet, le positivisme, tel que l'entend M. Villari, ne supprime ni la psychologie, ni la métaphysique, et se borne, en somme, à l'application de la méthode historique aux sciences morales.

C'est, si l'on aime mieux, la méthode expérimentale, toujours fondée sur l'observation intérieure, mais étendue et rendue plus sûre et plus précise par l'histoire. « Vous cherchez, dit-il, l'essence du vrai, du beau et du bien dans vos seules idées, et vous semblez oublier que la science, l'art, les mœurs et les religions font partie de la civilisation des peuples, qu'elles sont les produits de l'esprit humain et les manifestations de ces objets dont vous poursuivez l'essence. Cessez donc de vous renfermer dans les bornes d'une recherche isolée, unissez l'observation de l'homme collectif

à celle de l'homme individuel, et, pour le moment, laissez de côté les causes et les essences pour vous attacher à l'étude plus sûre des faits et des lois. La méthode historique portera dans les sciences morales la même révolution que la méthode expérimentale a portée dans les sciences naturelles; elle les détachera des systèmes métaphysiques, leur communiquera une valeur objective et les mettra dans cette grande voie de progrès où les sciences positives les précèdent depuis les travaux de Galilée. »

Le chaleureux appel de M. Villari ne pouvait manquer d'être écouté avec faveur en Toscane, où le souvenir du fondateur de la physique moderne et de son école est toujours vivace et où l'idéalisme n'a guère compté de partisans depuis la chute de l'Académie de Ficin. Aussi n'éprouvons-nous point d'étonnement de voir M. Lambruschini ajouter le poids de son autorité aux paroles de M. Villari et les appuyer au nom de la pédagogie, dont il est le maître le plus illustre en Italie. (*La Philosophie positive examinée suivant les principes de la pédagogie*, dans la *Gioventù* de Florence, juin 1868.)

Il serait superflu d'ajouter que les savants sont généralement très-favorables à ces efforts pour changer la méthode philosophique et la rapprocher des procédés et des habitudes des sciences positives, si quelques-uns d'entre eux, renchérissant sur les conseils donnés aux philosophes par M. Villari, ne proposaient d'assimiler absolument la méthode des sciences morales à celle des sciences physiques et naturelles, de ramener les unes et les autres au même point de vue et de les soumettre à un criterium unique en proclamant sans ambage le *naturalisme*. Telle semble maintenant la tendance de M. Salvator Tommasi, professeur à la Faculté de médecine de Naples (voyez son discours sur le *Naturalisme moderne*, Naples, 1866), médecin et physiologiste distingué, qui cependant, dans ses belles études sur le *vitalisme moderne* et dans ses *Institutions de physiologie* (Turin, 3e édition, 1860-62), a donné plus d'un gage de son spiritualisme et de l'élévation de ses idées philosophiques : car, dans ce dernier ouvrage, dont le succès a été sanctionné par l'approbation de juges aussi compétents que Matteucci et Moleschott, on trouve, à côté des résultats les plus positifs et les plus récents de la science de l'organisation, l'application la plus

correcte de la méthode psychologique. L'observation externe et l'expérience intérieure s'y succèdent et y alternent sans se heurter.

Nous osons même dire que, parmi les théoriciens contemporains de la Physiologie, il est certainement de ceux qui se sont le plus distingués par l'application intelligente et impartiale de cette double méthode aux faits limitrophes du moral et du physique et principalement à ceux où s'unissent les fonctions de la sensibilité et du système nerveux, de l'intelligence et de l'encéphale, de la volonté et des organes de la locomotion. Quel que soit le but auquel s'achemine maintenant l'auteur de ce beau traité, les psychologues ne cesseront de lui savoir gré des vérités qu'il y a enseignées, et ils associeront à leurs études ses protestations et ses arguments en faveur de la supériorité de la nature humaine sur les animaux et de la distinction de l'âme et du corps, contre le fatalisme et le matérialisme. (Voyez surtout le livre III, intitulé : *De la vie animale.*)

Au lieu de terminer ce chapitre en rappelant simplement que M. Moleschott enseigne la physiologie à l'Université de Turin, nous devrions consacrer une étude spéciale à son talent et à ses idées, si la doctrine qu'il professe n'était pas exposée dans des livres qui s'adressent au public européen bien plus qu'à l'Italie, et si sa carrière philosophique ne se rattachait directement aux vicissitudes de la pensée allemande.

En enseignant avec autorité la physiologie dans une des grandes universités du royaume, M. Moleschott ne met certainement pas son naturalisme sous le boisseau ; l'influence qu'il exerce sur les savants et sur cette partie de la jeunesse qui s'applique aux études médicales n'est même pas étrangère à l'aversion actuelle des esprits pour l'idéalisme. Mais il faut aussi le reconnaître, cette aversion est bien plus l'effet naturel et général de la marche des idées que le résultat d'un enseignement et d'une pensée personnelle. Cette loi d'action et de réaction, dont les historiens de la philosophie nous font noter la présence dans la succession des systèmes, trouve, sans doute, ici son application, et l'Italie, qui, vers 1830, se sentant à l'étroit dans les méthodes du sensualisme et de l'empirisme, prêtait volontiers l'oreille aux doctrines idéalistes de Rosmini et de Gioberti, semble aujourd'hui

rassasiée de systèmes et fatiguée de déductions *à priori*
Participant, par les travaux de quelques savants d'élite et par les aspirations de sa jeunesse studieuse, au mouvement des sciences qui se rattachent, par leurs objets, aux origines et aux lois de l'humanité, elle attend évidemment de leur action le progrès de la philosophie.

CHAPITRE VIII

SOMMAIRE. — L'école théologique, différences qui la séparent des écoles idéalistes et particulièrement de l'école idéaliste italienne. — Rapport de l'école théologique avec l'autorité ecclésiastique et avec Rome. — Mouvement imprimé à cette école par De Bonald, De Maistre et La Mennais. — Ses représentants espagnols, Donoso Cortès et Balmès. — Le père Ventura, sa place et son rôle dans cette école. — Notice biographique. — Ses rapports avec La Mennais. — Ses rapports avec Pie IX et son rôle politique à Rome. — Ses discours pour la mort d'O' Connell et les victimes de la révolution de Vienne en 1848. — Contradiction entre son libéralisme démocratique et les principes de sa philosophie. — Ses ouvrages. — Idée de son livre *De Methodo philosophandi;* il y unit les idées de Bonald à la méthode scolastique et à la philosophie de saint Thomas. — Ses livres sur la *Raison catholique et la Raison philosophique*, sur l'*Origine des idées*, sur la *Vraie et la fausse Philosophie*, sur la *Philosophie chrétienne* — Ses invectives violentes contre les philosophes indépendants et la libre recherche. — Sa distinction entre la philosophie *inquisitive* et la philosophie *démonstrative;* son traditionalisme excessif. — Coup d'œil sur l'école théologique à Rome après le départ de Ventura. — Les écrivains de la *Civiltà cattolica* et la réaction politique de 1850. — But et esprit de cette Revue. — Ouvrages philosophiques qui en sont issus. — *Traité de la connaissance intellectuelle* du père Liberatore; son *Compendium Logicæ et Metaphysicæ* (1868) et Livres du père Taparelli d'Azeglio sur le *Droit naturel et sur les gouvernements représentatifs*. — La scolastique à Rome et son harmonie avec le *Syllabus* pontifical contenant les erreurs philosophiques de notre temps.

L'école théologique, dont il nous reste à parler, aurait pu trouver place au commencement non moins bien qu'à la fin de cette exposition; car si elle a coexisté avec les doctrines

précédentes, elle les a aussi précédées, et, qui plus est, elle est aujourd'hui en Italie ce qu'elle était au commencement du siècle ; c'est peu dire, car sa philosophie y a toujours été, sauf quelques variations individuelles, la scolastique. Appuyée sur le dogme religieux qui lui fournit toutes les solutions des grands problèmes philosophiques, guidée par des docteurs qu'elle croit inspirés, soumise à l'autorité ecclésiastique qui contrôle et corrige ses formules, cette école fait gloire d'être immuable, et oppose fièrement son immobilité aux changements et aux divergences des écoles opposées.

Nous l'avons rencontrée parmi les adversaires que l'idéalisme italien a combattus, et nous la retrouvons encore debout se battant avec son dernier représentant et avec toutes les écoles, qui, suivant des principes et des buts différents, se disputent la direction des intelligences.

Avant de nous occuper de ses principaux interprètes dans l'Italie de notre siècle, rappelons d'une manière précise les caractères qui distinguent sa méthode et la séparent non-seulement des écoles sceptiques, mais de toute école dogmatique qui prend pour guide la raison et l'expérience.

L'école théologique se reconnaît toujours à ce signe, que, sous une forme ou sous une autre, elle pose la révélation comme une prémisse nécessaire du raisonnement philosophique, et puisque la révélation nous est, à ce qu'elle pense, transmise par tradition, elle fait de la tradition la source principale de la science et de la vérité, c'est-à-dire, en d'autres termes, que l'école théologique est essentiellement traditionaliste. Sans doute la forme et la mesure dans lesquelles elle admet la tradition varient selon la place et le rang que ses maîtres accordent à la raison humaine; mais quelles que soient leurs différences individuelles, ils conviennent tous en ceci : que les solutions des principaux problèmes, sur Dieu, le monde et l'homme, sont fournies par la religion, dont la révélation et la tradition sont les sources. De là une différence profonde entre l'école théologique et celles qui demandent ces solutions à la raison, quelles que soient d'ailleurs leurs ressemblances sur certaines parties de leurs doctrines.

Les philosophes qui, tout en se rencontrant avec le christianisme, se forment sur Dieu, l'âme et ses destinées des

convictions purement rationnelles, n'appartiennent pas plus à l'école théologique que les théologiens et leurs partisans ne sont rationalistes, s'ils tirent ou prétendent tirer de la révélation des vérités et des enseignements que le sens commun partage et que la raison démontre. Car la différence la plus essentielle qui sépare les écoles philosophiques est l'esprit de leur méthode; or, sous ce point de vue, il est impossible de confondre lesreprésentants de l'idéalisme avec les interprètes d'une philosophie qui se déclare encore, comme au moyen âge, l'humble servante de la théologie. Rosmini s'élevant par de savantes analyses à l'idée qui, selon lui, est le principe supérieur des connaissances, et repartant de cette idée pour refaire, à l'aide de l'expérience, l'ensemble des sciences philosophiques; Gioberti associant l'idée, l'intuition et le langage pour faire jaillir de leurs sources réunies la connaissance humaine et rendre la révélation à la fois intérieure et extérieure, individuelle et universelle, humaine et divine, ne sont pas plus des membres de l'école théologique que Malebranche et Leibnitz imaginant des systèmes dont les conclusions s'harmonisent en grande partie avec les dogmes chrétiens.

Sans doute nous ne devons pas méconnaître les entraves que les préjugés théologiques ont, en plus d'un problème important, jetées à travers la marche de ces esprits éminents; mais nous demandons qu'on respecte leur caractère et qu'on ne défigure pas leur œuvre, et nous le demandons surtout à ceux qui, croyant exercer le droit d'une critique sévère, les accouplent, contre toute justice, avec les traditionalistes et les ennemis de l'esprit moderne.

La pensée, l'œuvre, la vie entière des idéalistes italiens, déposent contre cette monstrueuse assimilation; les partis et les passions s'en prévalent, mais le jugement impartial de l'histoire la repousse et l'annule. Car il faut, pour l'admettre, identifier des fins contradictoires et les moyens les plus opposés. Et en effet, qu'ont de commun la liberté philosophique, la conciliation des opinions contraires et le dessein de ne pas nier le christianisme, règles générales de la méthode de Rosmini, qu'ont-elles de commun, disons-nous, avec la doctrine qui commence par repousser la liberté philosophique, qui professe un égal mépris pour tous les systèmes rationnels, qui ne reconnaît enfin dans la pensée humaine

aucun développement propre, ni aucun principe intérieur de certitude ? Il est évident qu'il y a un abîme entre ces deux écoles, et qu'il ne faut pas s'étonner de les voir si divisées sur le terrain de la science et de la politique. L'une en effet a marché avec l'esprit moderne, a reconnu sa puissance, recueilli ou continué ses travaux, tout en s'efforçant de ne pas rompre avec le passé. Liberté et autorité, philosophie et religion, idées nouvelles et traditions, elle a cru, elle a espéré réunir toutes ces forces dans une œuvre d'harmonie et de paix. L'autre, au contraire, après s'être momentanément partagée en deux branches et avoir donné quelques défenseurs d'élite à la cause de la liberté et du progrès, s'est réformée d'elle-même, et, revenant à son véritable esprit, a relevé le drapeau de la réaction que ses vrais maîtres n'avaient jamais laissé tomber de leurs mains.

L'école théologique est donc aujourd'hui, du moins dans la région des idées, ce qu'elle était aux jours de ses triomphes du moyen âge, de sa guerre contre la renaissance et la réforme, de sa résistance à la révolution française du dernier siècle et au mouvement libéral de celui-ci. Mais c'est surtout en Italie, c'est à Rome, son centre principal, que ses destinées se décident. C'est d'elle que ses représentants tiennent leur mission, qu'ils attendent l'approbation ou le blâme ; car c'est l'autorité romaine qu'ils défendent ou qu'ils démontrent, c'est sa doctrine qu'ils interprètent ou qu'ils propagent.

Au commencement du siècle, une vie nouvelle pénétra dans cette école, grâce au génie original de trois écrivains célèbres. De Bonald, Joseph De Maistre et La Mennais la rajeunirent par de brillants ouvrages. De Maistre en était le politique et le moraliste, De Bonald et La Mennais en furent les métaphysiciens. Rome profita du mouvement qu'ils imprimèrent aux esprits, mais sous bénéfice d'inventaire et à la condition de s'en réserver le contrôle et la direction. Car si elle devait d'abord accueillir avec sympathie des théories qui avaient pour fin commune l'exaltation du pouvoir pontifical et de l'autorité ecclésiastique, elle ne pouvait, sans de graves inconvénients, laisser décider en son nom, par de nouvelles méthodes, des questions philosophiques qui, ayant pour objet les fondements de la connaissance et de la certitude, touchaient à la racine des croyances et à l'essence de

la foi et de la religion. Et en effet, comment les innovations pourraient-elles trouver place dans une école qui se donne pour mission d'interpréter un dogmatisme immobile et de suivre une autorité infaillible? Si l'école théologique était susceptible de mutation et de développement sur les questions capitales de la connaissance, de la certitude et de la méthode, que deviendrait le criterium qui la sépare si profondément des écoles rationalistes? Que deviendraient cette unité et cette immutabilité des traditions qu'elle oppose avec hauteur aux variations et aux discordes des systèmes philosophiques? L'école théologique ne peut avoir qu'une philosophie et qu'une méthode; et en effet, sauf de rares exceptions qui confirment la règle, elle a toujours suivi celles qui sont enseignées par saint Thomas. Le thomisme ayant organisé non-seulement la théologie, mais encore la philosophie et défini, de la manière la plus précise, ses rapports avec la foi sur toutes les questions, Rome l'a adopté et s'y est tenue, il faut le dire, avec une constance qui honore sa logique et son tact. Car le thomisme, c'est la philosophie chrétienne délivrée des discordes métaphysiques des anciens Pères de l'Eglise, formulée par les logiciens du moyen âge, disciplinée enfin et corrigée par le plus grand de ses docteurs.

Sans doute La Mennais par sa manière d'envisager l'autorité, et, avant lui, De Bonald, par ses vues sur le langage, avaient imaginé, pour démontrer l'existence de Dieu, la Providence et les destinées de l'âme, une méthode qui, en renouvelant la solution de ces problèmes, unissait d'une manière spécieuse la philosophie à la théologie, la raison à la révélation. Mais cette union, à force d'être intime, devait sembler dangereuse.

En effet, ce n'est ni la simple union, ni l'identification avec la foi que la théologie romaine demande à la raison, mais la soumission. Or ce rapport suppose la distinction des deux termes. Car comment la soumission pourrait-elle se réaliser ou se maintenir si la source des vérités révélées était la même que celle des vérités rationnelles, si de la communauté des principes et des moyens on pouvait déduire l'identité des pouvoirs? C'est cependant à cette conséquence que conduirait la doctrine de La Mennais sur le criterium de la vérité. Car du moment que la raison individuelle n'est rien et que le consentement général est tout, il est évident

que la source unique de la vérité est la tradition, que le seul garant de la certitude est l'autorité, et qu'une révélation primitive issue d'une société nécessaire entre Dieu et notre premier parent est le seul fondement possible de la connaissance commune aussi bien que de la science rationnelle, et de la raison aussi bien que de l'autorité. Mais alors quel sera le rapport de la révélation religieuse à l'intelligence du genre humain? Évidemment celui-là même qui, selon cette doctrine, existe entre l'institution primitive de l'humanité et sa raison ultérieure, c'est-à-dire une identité dans l'espèce et une différence de degré. Car dans ce système les révélations mosaïque et chrétienne ne sont que la continuation d'une révélation plus ancienne, de même que toute la suite de la connaissance humaine, et ainsi s'efface la distance qui, suivant l'Église, doit séparer l'ordre naturel de l'ordre surnaturel, la raison de la foi. La nature n'a plus alors sa sphère propre et son développement distinct; il n'y a plus proprement de nature. La doctrine du vicomte de Bonald conduisait évidemment aux mêmes conséquences. Car en faisant dépendre les idées du langage et le langage de la révélation ou de l'action créatrice, en déclarant qu'aucune connaissance n'était due à l'initiative individuelle, mais que toutes avaient pour principe la société, dont le langage est inséparable, il dépouillait l'esprit humain de toute activité, il supprimait ses forces naturelles et le réduisait à un instrument passif de l'action divine.

Ces idées furent cependant acceptées, sauf de bien légères modifications, par un autre traditionaliste espagnol qui les exposa à Madrid dans ses leçons et dans ses écrits, en un temps où l'influence de son école baissait en France et en Italie sous l'empire du rationalisme indépendant et de l'idéalisme chrétien. Le marquis Donoso Cortés professa de 1836 à 1837 un cours de droit politique et publia ensuite des dissertations et des articles où les doctrines de Bonald sur l'origine du langage et sur son rôle dans la formation de la connaissance humaine reparurent unies et fondues avec celles de De Maistre sur le gouvernement divin de la société. Le marquis de Valdegamas croyait peut-être faire preuve d'originalité métaphysique en soutenant contre Bonald que le langage a été créé avec les premiers parents du genre humain et non révélé. (*Obras de Dom Juan Donoso Cortés, marques de Val-*

degamas, Madrid, 1854, tome III, p. 410-411.) Mais la vérité est que ses observations portaient à faux et que l'auteur de la *Législation primitive* pose lui-même les deux hypothèses sans se décider définitivement pour l'une ou pour l'autre. Aussi est-il difficile de s'expliquer le bruit qui se fit, il y a quinze ou vingt ans, autour du nom de Cortés, si l'on ne se reporte aux circonstances sociales où il écrivait et si l'on ne se rappelle qu'il était un des interprètes de la réaction qui se fit alors contre les excès du socialisme dans une société émue par les adversaires violents de son organisation. En morale même et en politique, qu'enseigne-t-il qui ne se déduise aussi bien des doctrines de Bonald et de De Maistre? Ne voit-il pas comme le premier le salut de la société dans le respect des traditions et de l'autorité? Qu'est-ce que ces *bons*, *ces meilleurs par l'intelligence* auxquels il veut que la souveraineté soit confiée, si ce n'est ceux qui connaissant mieux les lois sociales, produit de la révélation primitive, sont les plus dignes du commandement? Le marquis de Valdegamas invoque l'autorité des philosophes et notamment de Platon pour placer l'intelligence en tête de la hiérarchie sociale (*Cours sur le droit public*, 6e leçon); mais qu'est-ce que cette souveraineté de l'intelligence dans un système qui dépouille l'esprit de l'homme de son énergie individuelle, le soumet à la tradition et fait remonter toutes ses idées à une révélation extérieure et surnaturelle? Évidemment elle ne peut être que le règne du pouvoir qui est le dépositaire des traditions, c'est-à-dire de l'Église; et en effet, Cortés nous trace dans ses écrits un idéal de société dont la famille est la base, l'Église est le sommet, la commune et la royauté sont les pouvoirs et les centres intermédiaires. Qui ne reconnaît à ces traits les prétentions d'Hildebrand et les idées d'autres pontifes du moyen âge; qui n'y retrouve la pensée de Joseph De Maistre et son livre *du Pape*? N'est ce pas le même pessimisme qui inspire le noble savoisien dans ses écrits et le noble espagnol dans son article sur la perfectibilité et le progrès? L'un et l'autre nient ces nobles croyances de la société moderne au nom de l'humanité coupable et corrompue dans sa semence; tous deux regardent le châtiment comme inséparable de ses destinées.

Un autre écrivain espagnol qui, appartenant à la même école, a cependant montré infiniment plus de modération,

de sens et d'esprit philosophique est Jacques Balmés. Lui aussi a voulu concourir par ses écrits à la restauration de la vérité morale et religieuse dans les âmes ébranlées par le scepticisme et les révolutions politiques, mais il l'a fait dans des livres dont la sagesse contraste singulièrement avec les habitudes du publiciste son concitoyen. Non-seulement Balmés ne condamne pas l'esprit humain, mais dans trois ouvrages importants où il a déposé le fruit de ses méditations trop tôt tranchées par la mort (Voir son *Criterium*, et surtout sa *Philosophie élémentaire* et sa *Philosophie fondamentale*), il a traité les questions philosophiques avec une méthode qui témoigne de sa sagacité et qui est le plus souvent d'accord avec les exigences de l'esprit moderne. Balmès ne tient vraiment à l'école théologique que par l'importance qu'il attache à la révélation et l'origine qu'il attribue au langage. Dans tout le reste, c'est plutôt un observateur et un psychologue qu'un théologien.

On aimerait à retrouver la même mesure dans l'esprit et les ouvrages du père Ventura, qui a été le plus illustre représentant de l'école théologique en Italie pendant la première moitié de ce siècle. Mais nous devons, au contraire, reconnaître qu'il a été dans la science le plus fougueux porte-étendard de la réaction et qu'il n'a coopéré au mouvement libéral de son pays que par une étrange contradiction avec ses principes philosophiques.

Attachons-nous à montrer ce conflit, efforçons-nous d'en connaître les origines et les effets. Et d'abord indiquons par quelques traits le caractère et les facultés de cet homme célèbre; disons brièvement quelle a été sa carrière et son influence.

Joachim Ventura (1) est né le 8 décembre 1792 à Palerme. Il a eu pour parents le baron Jean Ventura de Raulica et Catherine Gattinelli. A quinze ans il avait déjà achevé ses études. Les jésuites de Palerme l'attirèrent d'abord dans leur collége, mais il ne paraît pas qu'il se soit jamais en-

(1) Sur la biographie de Ventura, voyez, outre ses ouvrages, *Gioacchino Ventura*, par Henri Montazio, dans la Collection des contemporains italiens (Turin, 1862), les mémoires de Montanelli et la Correspondance de Gioberti. Nous devons à monseigneur Jacopo Bernardi, qui l'a connu personnellement, ce que nous disons plus loin sur ses rapports avec La Mennais.

tendu complétement avec eux, si l'on en juge par les rapports qui ont existé entre eux et lui dans la suite.

Il fut beaucoup mieux apprécié par l'ordre des Théatins (fondé par saint Gaétan Tiene en 1524), dans lequel il entra lorsque les jésuites furent bannis de la Sicile, et dont il fut successivement l'avocat, le secrétaire et le général. Le talent et l'activité qu'il déploya dans ces fonctions, joints aux succès obtenus par ses prédications et ses écrits, lui acquirent bientôt l'estime du gouvernement de son pays et des autorités ecclésiastiques. Aussi le voyons-nous également recherché par le roi de Naples, qui en fait un censeur de la presse et un membre du conseil royal de l'instruction publique, et par le pape Léon XII, qui lui confie la rédaction du *Journal ecclésiastique*.

Rome devint, dès avant 1820, sa résidence habituelle à cause des fonctions supérieures qu'il exerçait dans l'ordre monastique, auquel son existence était désormais unie, et dont il prit la direction en 1824.

Professeur de droit canonique dans cette ville, prédicateur et écrivain, il attira bientôt sur lui l'attention publique, non-seulement par l'éclat de son talent multiple, mais aussi par ses idées : car dès lors, dans ses éloges funèbres aussi bien que dans ses œuvres, il prenait la défense de l'indépendance ecclésiastique contre les gouvernements de l'Europe et associait ses idées de liberté publique et de droit social aux enseignements traditionnels de l'école théologique; si bien que l'ambition des jésuites et la vigilance de la diplomatie s'en émurent et essayèrent de le perdre dans l'esprit de Léon XII. Mais ils ne réussirent pas dans leurs projets, car le général des Théatins, loin d'encourir la disgrâce du pontife, fut employé par lui à une mission aussi délicate qu'honorable.

Le père Ventura conserva toute son influence à la cour de Rome jusqu'aux derniers jours du pontificat de Léon XII; mais, au commencement de 1831, elle baissa par un concours de circonstances dont les principales furent l'avénement d'un nouveau pape, l'opposition des jésuites à ses idées et à son crédit, et ses rapports avec l'abbé La Mennais.

Grégoire XVI ne lui témoigna point la même confiance que Léon XII. Néanmoins, au commencement de son rè-

gne, on sembla d'abord mettre la plus grande confiance dans ses lumières et ses conseils.

C'était en 1831, La Mennais, Lacordaire et Montalembert, rédacteurs de *l'Avenir*, venaient de se rendre à Rome pour y soumettre à l'autorité pontificale les doctrines soutenues et enseignées dans leur célèbre journal. On sait quel avait été leur dessein. Émus de la rupture qui s'était produite au dernier siècle entre l'Etat et l'Eglise, et que la révolution de 1830 menaçait d'agrandir encore, ils avaient imaginé de fonder une association qui se proposait de les réconcilier sur le terrain de la liberté politique, sans qu'il en coutât rien à la rigueur du dogme et à l'unité de la foi. Ils voulaient admettre ce qu'il était impossible d'annuler et ce que la prudence la plus vulgaire conseillait de reconnaître comme un fait éclatant, c'est-à-dire l'indépendance de l'Etat et de l'ordre civil. En retour, ils offraient à la cause de la foi catholique et de l'autorité spirituelle de l'Eglise l'appui de leur talent et de leur zèle.

La plume éloquente de La Mennais avait agité le clergé pour cette grande question des rapports et des intérêts réciproques de la cité du ciel et de la cité de la terre; une certaine division s'était produite parmi les ministres de l'Eglise de France à ce sujet, et c'était pour mettre un terme à ces difficultés que les rédacteurs de *l'Avenir* invoquaient le jugement de l'autorité suprême.

Ventura s'employa avec un zèle sincère à ménager la solution la plus prudente, Il montra dans toute cette affaire un esprit conciliant, de l'activité, de l'habileté, de la bienveillance. Chargé par le cardinal Lambruschini, secrétaire d'Etat, d'examiner les œuvres de La Mennais et d'en faire un rapport, il s'acquitta de cette besogne avec autant de sollicitude que de modération, et les mesures qu'il proposa furent d'abord tellement goûtées qu'on lui promit de suivre en tout ses conseils.

L'écrivain français s'était de son côté laissé guider par le général des Théatins, de sorte que sa réconciliation avec le pape semblait assurée et l'Eglise n'aurait point perdu l'appui d'un tel fils (1).

(1) Nous citerons comme témoignage des excellents sentiments qui ont animé le père Ventura dans les circonstances les plus solennelles de sa vie un passage d'une lettre datée de Rome à une époque postérieure (1847).

Qu'arriva-t-il depuis lors, quel obstacle empêcha le succès et les efforts tentés par Ventura? On l'ignore. Mais il n'est pas difficile de deviner qu'un parti, intéressé à brouiller le pontife avec les promoteurs du catholicisme libéral, fit en sorte que le directeur de *l'Avenir* ne put jamais être reçu par le pape et que les mesures conciliantes et déjà consenties que le théatin avait proposées ne furent jamais appliquées. La Mennais partit de Rome l'indignation dans le cœur, et ceux qui ont lu ses ouvrages savent combien ces circonstances, jointes aux vexations qui les suivirent, eurent d'influence sur sa destinée.

Après cet échec, Ventura se renferma dans le silence de l'étude et de la vie monastique pendant tout le règne de Grégoire XVI (1831-1846). « Son esprit, dit un écrivain italien, était cependant plus grand que sa cellule. Car il s'y livrait à des méditations et à des travaux qui embrassaient l'Eglise et l'humanité. »

Il faut traverser cette longue période et arriver à l'année 1846 pour retrouver le général des Théatins en cour de Rome, et cette fois honoré d'une confiance qui produisit les plus heureux effets sur la chose publique. Car, après avoir contribué, ainsi qu'il est notoire, à l'élection de Pie IX, par les informations qu'il fournit sur lui au cardinal Pignatelli, il devint, après l'exaltation de ce pontife, un de ses conseillers les plus intimes, si bien qu'on trouve l'influence de ses idées et de ses avis dans les actes les plus glorieux du nouveau règne. Ventura ne fut étranger ni à la concession de l'amnistie (17 juillet 1846), ni au *motu proprio* par lequel était instituée une assemblée consultative ou *consulte* pour les finances (14 octobre 1847), ni enfin à la promulgation de la constitution apostolique (14 mars 1848).

Mais ce n'est pas seulement au Vatican que son activité servait la double cause de la liberté et de l'Eglise. Cicerouacchio (surnom d'Angelo Brunetti), le chef populaire des

Après avoir loué les bonnes dispositions de Gioberti à l'égard d'un rapprochement avec Rosmini, il s'écrie : « Notre pauvre Italie n'est pas riche en grands hommes; je désire voir ceux qu'elle possède honorés, respectés, appréciés et surtout réunis dans le même zèle pour l'avancement de la vraie science et des intérêts religieux et politiques de la patrie commune. S'ils sont unis, ces hommes que Dieu nous a donnés, nous triompherons. Combien je serais heureux de les voir tous réunis à Rome! » (Correspondance de Gioberti, tome II, page 670.)

habitants du quartier de Transtévère, le tenait informé de tout, et plus d'une fois son éloquence, calmant la fureur de la multitude insurgée, épargna à la révolution des excès déshonorants.

Au reste, si nous le voyons quitter son monastère pendant la nuit, suivre Cicerouacchio dans les rues de Rome, et haranguer le peuple pendant de longues heures, jusqu'à ce qu'il ait conjuré l'orage, nous devons, à ce qu'il nous semble, attribuer cette conduite à sa conscience autant qu'à son cœur. Car le mouvement populaire ne lui déplaisait pas; il n'y était pas étranger et il était de son devoir de le modérer. Montanelli, qui le connut à cette époque et le vit à l'œuvre, nous le représente, il est vrai, comme le médiateur entre le peuple et le pontife, mais il nous apprend aussi qu'il voulait entretenir autour du pape une *agitation cordiale*, que ses ennemis appelaient une *agitation infernale*. Enfin trois discours célèbres, qui font partie de ses ouvrages italiens, et qui furent prononcés en 1847 et en 1848, nous attestent combien fut considérable la part qu'il eut au mouvement révolutionnaire qui s'accomplissait alors dans la ville éternelle. Le premier est l'éloge d'O'Connell, l'illustre agitateur de l'Irlande; le second est un sermon où, mêlant la religion à la politique, il compare le pontificat de Pie IX à celui de Paul III, à propos du changement du blason de la ville de Rome; le troisième est une oraison funèbre pour les victimes de la révolution de Vienne.

Tous ces discours ont une grande importance et causent de l'étonnement, surtout lorsqu'on songe au personnage qui les a prononcés, aux lieux où ils ont été entendus, aux autorités qui les ont approuvés, aux applaudissements frénétiques qui les accueillirent. Evidemment la chaire chrétienne et la tribune politique, le temple et le parlement furent confondus et comme identifiés pendant ces jours étranges.

Dans l'éloge d'O'Connell, le prédicateur, après avoir rappelé combien la civilisation doit à l'Eglise, et représenté les rois barbares baptisés par elle et instruits dans les vertus chrétiennes, fit entendre ces paroles : « Si un jour ces chefs barbares, dominés par l'élément païen, ne voulaient plus comprendre la doctrine de la liberté religieuse des peuples et de l'indépendance de l'Eglise, l'Eglise pourrait bien ne plus avoir besoin de leur bras; elle se tournera vers la dé-

mocratie, elle versera les eaux du baptême sur la tête de cette héroïne sauvage, elle la convertira comme elle convertit jadis les barbares; elle imprimera sur son front le sceau de la consécration divine; elle lui dira : Règne, et elle régnera! »

Dans le discours pour le changement des armoiries de la ville de Rome, il expliquait la signification de l'emblème qu'il avait lui-même fait adopter, et par lequel il espérait représenter d'une manière sensible, et imprimer dans l'imagination du peuple cette idée de l'union et de la réalisation réciproque de la liberté et de la religion sous la direction de l'Eglise et du pontificat.

Mais le sermon qui produisit le plus d'éclat fut évidemment celui qu'il prononça pour les martyrs de la révolution de Vienne (27 novembre 1848). Jamais peut-être, depuis Savonarole, on n'entendit un prêtre catholique s'élever avec tant de véhémence contre les débordements du pouvoir, les formes et les effets de la tyrannie; jamais, sans doute, on n'entendit publier du haut de la chaire chrétienne, avec le même enthousiasme, l'hymen de la religion et de la liberté.

Non-seulement le tribun ecclésiastique attaquait le despotisme de l'empereur d'Autriche, et dans ce despotisme le plus solide appui de l'ancien ordre de choses, non-seulement il osait gémir sur la répression de la révolte de Vienne, la justifier et l'entourer d'une double auréole de religion et de patriotisme, mais s'élevant à des considérations d'un ordre général, il prétendait réunir en une commune et même origine la révolution française de 1789 et le christianisme; il présentait les effets de l'une comme inspirés par l'autre et sanctifiait la liberté sous toutes ses formes. Celle qu'il trouvait dans les codes modernes ne lui suffisait pas. Il lui fallait, disait-il, la liberté parfaite dans l'individu, la commune, la province et l'Eglise.

« Nous l'avons plusieurs fois répété, dit-il dans l'introduc-
« tion placée en tête de ce discours, la religion sans la
« liberté est déshonorée, et la liberté sans la religion est com-
« promise. La religion sans la liberté se change en instru-
« ment de despotisme; la liberté sans la religion dégénère
« en anarchie. — La société, ajoute-t-il, doit être chrétien-
« nement libérale et librement chrétienne; et, dans ce but,
« le prêtre catholique, imitant saint Bernard et saint Thomas,

« doit se faire l'interprète des besoins des peuples aup
« des princes, les assister de ses conseils, leur faire enten
« la parole de vérité et de paix, pour que leur irrésisti
« marche en avant s'accomplisse sans trouble et sans bo
« leversements.

« Mais, qu'on le sache bien, si l'Église n'aide pas
« progrès, le progrès se fera sans elle, la société ne s'ar
« tera pas, et les obscurantistes n'auront fait que creu
« entre la liberté et la foi un abîme que Dieu seul emp
« chera d'être irréparable. »

Quel est le laïque libéral qui désavouerait ces paroles Elles ont cependant été écrites par un moine, général de son ordre et confident d'un pape. Il faut lire tout le morceau dont nous les extrayons pour voir avec quelle fierté il re pousse les calomnies de ses adversaires et leur rappelle le temps où son ascendant sur le peuple de Rome leur sauva plus d'une fois la vie. Il nous apprend lui-même que ses idées étaient mal reçues par le haut clergé, que la diploma tie le représentait aux cours de l'Europe comme un bru lon, que son influence, qui s'employa tant de fois pour la justice et l'humanité, était un objet d'envie et de haine. En tre autres griefs qu'il lance contre ses adversaires, il y en a un qui regarde un projet de chambre haute, écrit et publié par lui à Rome en 1848.

On comprend toute l'importance que le père Ventura at tachait à ce travail. En effet, quoiqu'il n'y traitât que d'une des deux chambres, il y touchait évidemment à ce qu'il peut y avoir de plus essentiel dans la constitution d'un état ecclésiastique. Car la chambre dont il s'agit devait être com posée des cardinaux. C'était le sacré collége qu'il vou lait unir de fait et de droit à la machine gouvernemen tale, ou plutôt transformer en une roue active cette machine. Cette idée ne fut point adoptée, et ce n'est pas, sans doute, à son rejet qu'est dû le fonctionnement si imparfait et si éphémère de la constitution romaine. Car si, malgré toutes les précautions qui furent prises par les ministres qui appli quèrent la constitution, plus encore que par la constitution elle-même, pour séparer le gouvernement ecclésiastique du gouvernement temporel, ces deux choses se trouvèrent néanmoins dans un perpétuel conflit à cause du double pou voir du chef de l'Etat, combien cette confusion ne se serait-

elle pas multipliée si le conseil du prêtre-roi eût été en même temps le consistoire et la chambre haute?

Comptons encore cette illusion parmi toutes celles qui subjuguèrent la bonne foi et l'enthousiasme des principaux personnages de cette époque. Évidemment Ventura se figurait les hommes autres qu'ils ne sont; son amour du bien était si profond, sa confiance en la Providence et le christianisme était si illimitée qu'il lui semblait que rien ne devait arrêter la réalisation de ses idées. Doué d'une imagination vive, croyant sincère, éloquent, facile à exalter, il s'était fait de l'Eglise, du pontificat et de leurs rapports avec la société un idéal qu'il travailla toujours à réaliser et auquel il ne renonça jamais. Tandis que l'expérience eut sur Gioberti le salutaire effet de réformer ses idées, lui, s'attacha aux siennes avec obstination. La révolution romaine n'avait pas réussi, mais elle devait réussir un jour, et l'Eglise devait rendre la liberté à l'Italie et au monde (1)!

Jamais il n'a abandonné ces convictions ou renié les écrits où il les a exprimées. Il se soumit, il est vrai, ainsi que son illustre concitoyen Rosmini, au décret qui prohibait un de ses plus célèbres discours (celui pour les morts de Vienne); mais cet acte de discipline imposé au fidèle ne changea rien à ses sentiments. Qu'on lise cette suite de sermons mémorables qu'il prononça à la chapelle impériale des Tuileries sur le *pouvoir politique chrétien*, pendant le carême de 1857, et sur le *pouvoir public* l'année suivante, et l'on se persuadera certainement qu'il n'a jamais cessé de plaider conjointement la double cause de la liberté et de l'Eglise. On y retrouvera même, quoique avec plus de modération, les jugements sévères qu'il portait sur l'Autriche et les monarques absolus dans ses discours de Saint-André *della Valle*, à Rome. En lisant les passages où il rappelle les droits méconnus des nationalités et l'oppression de l'Italie, on ne peut se défendre de remarquer que ce hardi prédicateur parlait ainsi à la

(1) On trouve une preuve de l'exaltation politique de Ventura dans la Correspondance de Gioberti, pages 670-671 du tome II. Dans le *postcriptum* d'une lettre datée de Rome, le 26 octobre 1847, il déclare à Gioberti qu'il n'a aucune confiance en Charles-Albert, et il s'exprime sur son compte de manière à montrer qu'il partage les illusions des clubistes et des démagogues. Il y montre une joie puérile pour le changement du blason romain, effet de sa politique, et pour l'irritation que cet exploit a produite dans la diplomatie.

cour de France, et devant celui qui, peu de temps apr devait conduire l'armée française au delà des Alpes con l'armée autrichienne.

Dans la préface à ses *Discours sur le pouvoir politi chrétien*, il nous avertit lui-même que ce livre est son tes ment politique et que sa pensée comme sa conduite ont to jours visé au même but, c'est-à-dire à la conciliation de l'a torité et de la liberté, de la cause des rois et de celle peuples. Et, en vérité, lorsqu'on compare cet ouvrage *Discours pour les morts de Vienne*, on aperçoit entre deux une grande ressemblance et presque une identité co plète touchant les idées les plus essentielles. C'est la mê censure de la centralisation et le même vœu pour l'autono de la *cité*. Celui qui en 1848 écrivait un mémoire pour montrer l'avantage qu'il y avait pour la Sicile à procla *la liberté du commerce*, et à chercher dans cette grande sure un moyen d'émancipation et de progrès économique, se démentit point dans les discours dont nous parlons. « gouvernement le plus fort et le plus heureux, y disait n'est pas celui qui fait tout, mais celui qui laisse faire *tout* qui ne compromet pas la justice et l'ordre public et qui, con tent d'exercer les deux fonctions politiques de *juger* et *combattre*, ne se charge pas des fonctions purement civile que le droit naturel attribue à la cité. »

Marquons ici, puisque l'occasion s'en présente, les rap ports du père Ventura avec l'école théologique, ainsi qu'av Rosmini et Gioberti dans l'ordre politique. Ventura profes sur l'origine du pouvoir et la nature de la souveraineté l idées de saint Thomas et de son école. Ses autorités so après l'Angélique, Suarez, Cornelius *a Lapide* et Bellarmi Il admet à la suite de ces docteurs que la *souveraineté* rési dans la *communauté comme telle*, et non dans l'*indivi* (*Essai sur le pouvoir public*, p. 252), que le gouverneme est essentiellement consenti, que toute monarchie est *esse*ntiellement contractuelle, que le peuple a le droit de se don ner temporairement un maître, mais que son pouvoir *sou*verain ne s'aliène jamais et que le jour où le monarque de vient un fléau pour l'État, la nation use de son droit *en le* renversant. La théorie du droit divin ou de la légitimité pré tend qu'il y a des personnes et des familles investies *par* Dieu même de l'autorité royale. Ventura combat cette théo-

; la souveraineté est divine dans sa source première, elle
nt de Dieu en ce sens que c'est lui qui crée la société à
uelle elle appartient et les intelligences supérieures qui
ıvent l'exercer pour son bonheur et auxquelles le peuple
ıt confier ses destinées. Cependant il est à remarquer que
dis que d'un côté il repousse l'hérédité et l'inadmissibilité
pouvoir comme un droit divin pour les dynasties et les
nces, il admet, d'autre part, que la puissance pontificale
au-dessus de celle des rois et qu'elle dérive immédiate-
nt de Dieu. De sorte que cette doctrine, après avoir aboli
droit divin au préjudice des anciens rois, le rétablit au
ofit du pape, et ainsi s'explique l'approbation que le père
ntura a cru donner à tout ce que Joseph De Maistre a écrit
: le chef de l'Église; ainsi se manifestent les analogies
i rattachent ses idées politiques à celles de Rosmini et de
oberti et les profondes différences qui le séparent des
oles libérales laïques. La raison de ces analogies et de ces
ergences est dans le point de vue sensiblement ondoyant
quel ces esprits sincères se sont placés en regardant pour
ısi dire la liberté, le progrès et l'esprit moderne à travers
prisme commun de la foi et de la doctrine théologique.
'ous trois se sont accordés pour demander l'indépendance
bsolue de l'Église en même temps que l'indépendance et la
berté des nations. Tous trois, dans les rapides émotions
: 1848, ont imaginé l'Église et son chef conformes à leurs
opres sentiments; dans leur noble et saint enthousiasme,
les ont vus guider, sous l'inspiration immédiate de Dieu,
ns les voies de la sagesse et du progrès, le troupeau er-
nt des peuples et exercer pour le bien du monde ce droit
vin qu'ils leur ont conféré au-dessus des nations et des
is. On peut sans doute leur reprocher à tous trois une illu-
n commune, mais il serait injuste de n'en pas distinguer
s degrés dans chacun et les limites chez tous. Car, si Gio-
erti n'a pas développé suffisamment ses projets de réforme
tholique, Rosmini a exposé sur ce grave sujet les idées les
us précises et Ventura les a approuvées sans réserve. Les
ections des évêques par le clergé et le peuple sont pour
un et pour l'autre de droit divin (1). C'est là un point qu'il

1) Voir le *Discours* de Ventura *pour les morts de Vienne* et une lettre
: Rosmini du 21 octobre 1859.

cour de France, et devant celui qui, peu de temps après, devait conduire l'armée française au delà des Alpes contre l'armée autrichienne.

Dans la préface à ses *Discours sur le pouvoir politique chrétien*, il nous avertit lui-même que ce livre est son testament politique et que sa pensée comme sa conduite ont toujours visé au même but, c'est-à-dire à la conciliation de l'autorité et de la liberté, de la cause des rois et de celle des peuples. Et, en vérité, lorsqu'on compare cet ouvrage au *Discours pour les morts de Vienne*, on aperçoit entre les deux une grande ressemblance et presque une identité complète touchant les idées les plus essentielles. C'est la même censure de la centralisation et le même vœu pour l'autonomie de la *cité*. Celui qui en 1848 écrivait un mémoire pour démontrer l'avantage qu'il y avait pour la Sicile à proclamer *la liberté du commerce*, et à chercher dans cette grande mesure un moyen d'émancipation et de progrès économique, ne se démentit point dans les discours dont nous parlons. « Le gouvernement le plus fort et le plus heureux, y disait-il, n'est pas celui qui fait tout, mais celui qui laisse faire tout ce qui ne compromet pas la justice et l'ordre public et qui, content d'exercer les deux fonctions politiques de *juger* et de *combattre*, ne se charge pas des fonctions purement civiles que le droit naturel attribue à la cité. »

Marquons ici, puisque l'occasion s'en présente, les rapports du père Ventura avec l'école théologique, ainsi qu'avec Rosmini et Gioberti dans l'ordre politique. Ventura professe sur l'origine du pouvoir et la nature de la souveraineté les idées de saint Thomas et de son école. Ses autorités sont après l'Angélique, Suarez, Cornelius *a Lapide* et Bellarmin. Il admet à la suite de ces docteurs que la *souveraineté* réside dans la *communauté comme telle*, et non dans l'*individu* (*Essai sur le pouvoir public*, p. 252), que le gouvernement est essentiellement consenti, que toute monarchie est essentiellement contractuelle, que le peuple a le droit de se donner temporairement un maître, mais que son pouvoir souverain ne s'aliène jamais et que le jour où le monarque devient un fléau pour l'État, la nation use de son droit en le renversant. La théorie du droit divin ou de la légitimité prétend qu'il y a des personnes et des familles investies par Dieu même de l'autorité royale. Ventura combat cette théo-

rie; la souveraineté est divine dans sa source première, elle vient de Dieu en ce sens que c'est lui qui crée la société à laquelle elle appartient et les intelligences supérieures qui peuvent l'exercer pour son bonheur et auxquelles le peuple peut confier ses destinées. Cependant il est à remarquer que tandis que d'un côté il repousse l'hérédité et l'inadmissibilité du pouvoir comme un droit divin pour les dynasties et les princes, il admet, d'autre part, que la puissance pontificale est au-dessus de celle des rois et qu'elle dérive immédiatement de Dieu. De sorte que cette doctrine, après avoir aboli le droit divin au préjudice des anciens rois, le rétablit au profit du pape, et ainsi s'explique l'approbation que le père Ventura a cru donner à tout ce que Joseph De Maistre a écrit sur le chef de l'Église; ainsi se manifestent les analogies qui rattachent ses idées politiques à celles de Rosmini et de Gioberti et les profondes différences qui le séparent des écoles libérales laïques. La raison de ces analogies et de ces divergences est dans le point de vue sensiblement ondoyant auquel ces esprits sincères se sont placés en regardant pour ainsi dire la liberté, le progrès et l'esprit moderne à travers le prisme commun de la foi et de la doctrine théologique. Tous trois se sont accordés pour demander l'indépendance absolue de l'Église en même temps que l'indépendance et la liberté des nations. Tous trois, dans les rapides émotions de 1848, ont imaginé l'Église et son chef conformes à leurs propres sentiments; dans leur noble et saint enthousiasme, ils les ont vus guider, sous l'inspiration immédiate de Dieu, dans les voies de la sagesse et du progrès, le troupeau errant des peuples et exercer pour le bien du monde ce droit divin qu'ils leur ont conféré au-dessus des nations et des rois. On peut sans doute leur reprocher à tous trois une illusion commune, mais il serait injuste de n'en pas distinguer les degrés dans chacun et les limites chez tous. Car, si Gioberti n'a pas développé suffisamment ses projets de réforme catholique, Rosmini a exposé sur ce grave sujet les idées les plus précises et Ventura les a approuvées sans réserve. Les élections des évêques par le clergé et le peuple sont pour l'un et pour l'autre de droit divin (1). C'est là un point qu'il

(1) Voir le *Discours* de Ventura *pour les morts de Vienne* et une lettre de Rosmini du 21 octobre 1859.

ne faut pas oublier lorsqu'on juge la portée pratique de leur confiance en une régénération de la société par l'Église et en une conciliation du progrès avec sa suprématie. Sans ce rapprochement qu'ils ont réclamé entre le peuple et le clergé comme entre le clergé et ses chefs, leurs espérances auraient été presque puériles.

Du reste, il faut reconnaître qu'esprit beaucoup moins pratique que Gioberti et beaucoup moins spéculatif que Rosmini, le père Ventura est tombé au sujet de la politique dans des contradictions plus grandes que celles qu'ils ont commises. Ainsi après avoir, pour ainsi dire, christianisé la Révolution française et rapporté à Dieu le déchaînement de son génie (*Discours pour les morts de Vienne*), il défend le majorat comme une institution appropriée à l'esprit de famille et conforme au christianisme; il place l'électorat politique dans les pères et condamne le fractionnement de la propriété (*Essai sur le pouvoir public*). Il réclame toutes les libertés, il demande la complète émancipation de l'homme et en même temps il pose des restrictions à l'égalité et au libre développement des individus. Il déclare qu'on n'arrêtera pas le progrès des nations, que sa force est irrésistible, et en même temps il ne croit pas que l'humanité ait en elle-même de quoi se suffire, et qu'elle se perdra si l'Église ne lui vient en aide. « Tout ce qui est vrai est ancien, dit-il dans l'avant-propos de son dernier ouvrage, et tout ce qui est ancien est naturel et chrétien. » Nouveauté, hérésie, erreur, révolution sont des mots qu'il rapproche dans sa *Philosophie chrétienne* (p. XXVI) et dont il fait sortir les axiomes essentiels et les règles de la science en religion, en philosophie et en politique. Traditionaliste exclusif et absolu, il ne permet à la raison humaine de s'exercer que suivant les leçons de l'autorité, avec la méthode des scolastiques et dans les limites tracées par la révélation et par l'Église. Il s'honore d'être l'homme d'un seul livre, et ce livre est la *Somme* de saint Thomas.

La philosophie pénètre dans la littérature et par elle dans l'éducation de l'humanité. A quoi servirait de rejeter la philosophie indépendante, sans rejeter en même temps la littérature qui en dérive? Si l'esprit des peuples païens est radicalement mauvais, comment leurs arts et leurs lettres ne participeraient-ils pas à cette corruption? Le père Ventura

inspirera donc ou imitera l'abbé Gaume et bannira les auteurs païens de l'éducation de la jeunesse. Nouveau Savonarole, il fera la guerre à la Renaissance et condamnera au feu ses produits marqués au sceau de l'enfer. Il n'aura de cesse ni de repos qu'il n'ait poursuivi le *ver rongeur* sous toutes ses formes, et lorsque son dernier ouvrage (*la Philosophie chrétienne*) aura suivi de près sa mort (août 1861), les libéraux se demanderont s'il n'était pas devenu aussi un de ces *obscurantistes* que leur éloquence désignait autrefois comme les ennemis communs de l'Église et de la liberté.

Au reste, cet orateur sicilien qui n'a jamais atteint l'élégance, mais qui avait de la chaleur et du mouvement (Voyez Charles de Rémusat, *Le père Ventura et la Philosophie*, dans la Revue des Deux-Mondes, février 1853, et Albert de Broglie, *Etudes morales et littéraires*, Paris, 1853), était trop passionné pour s'appliquer à la discussion des problèmes philosophiques avec une critique impartiale et sereine.. En outre, moine et ancien général de son ordre, consulteur de la sacrée congrégation des rites, examinateur des évêques et du clergé romain, prédicateur ordinaire de l'empereur des Français, il était uni par trop d'attaches à la théologie et à toutes les fonctions qui en dépendent pour juger équitablement les débats qui s'agitent entre elle et la philosophie. Mais ce qu'on ne saurait lui pardonner, c'est la violence des insultes auxquelles il se livre contre la libre raison et la recherche indépendante dans tous les livres qu'il a publiés à Paris de 1851 jusqu'à sa mort. Quiconque aime la philosophie, quiconque connaît son histoire et croit à ses destinées, ne peut feuilleter ou lire ces volumes sans en être révolté. Ce qui se trouve à ce sujet dans son dernier ouvrage tient même de l'impudence, car il y fait à Platon le même procès que De Maistre avait fait à Bacon. Non content de nier qu'il y ait jamais eu un platonisme chrétien, il veut, dans sa haineuse irritation contre tout ce qui contrarie sa pensée, ravir de sa faible main au génie de Platon la couronne que les siècles lui ont décernée, et lui enlever jusqu'au nom de philosophe. Toute la science est, selon Ventura, dans saint Thomas, dans saint Augustin et dans saint Paul, trinité du génie qui remonte directement à Dieu, et Aristote n'est venu apparemment au monde que pour fournir ses idées et ses analyses à l'Ange de l'école.

Nous ne nous donnerons ici la mission ni de défendre la philosophie contre les injures du père Ventura, ni de relever les inexactitudes et les erreurs d'histoire et de critique dont fourmillent ses ouvrages philosophiques. Un bel exemple de la manière dont ce travail devrait être fait se trouve dans deux écrits de M. Rémusat et de M. De Broglie (Voir les citations ci-dessus). Ventura n'a imité ni la modération de saint Thomas ni son respect pour la raison. Il a traité la philosophie et les philosophes en ennemis. Ses derniers livres sont plutôt la condamnation que la critique de l'esprit humain.

Il n'y a guère que l'aveuglement produit par l'exaltation qui puisse expliquer l'illusion incroyable de cet esprit passionné sur la légitimité de ses tendances et de ses convictions. Car peut-il y avoir rien de plus contradictoire que la réclamation de toutes les libertés, y compris celle de la pensée, et la prétention de renfermer cette même pensée dans la *Somme* de saint Thomas ; de menacer l'Église du déshonneur et de l'impuissance, si elle ne marche pas à la tête du progrès, et de déclarer en même temps que tout ce qui est nouveau en politique, en philosophie et en religion est erreur et mensonge ? La dissonance des idées principales de Ventura est si grande qu'il semble avoir pris à tâche de réunir les extrêmes et de les faire vivre ensemble. Car tandis que les autres représentants de l'école à laquelle il appartient cherchent à diminuer, par d'ingénieuses transactions, la distance et l'opposition qui séparent le traditionalisme et le progrès, lui se plait à les laisser intacts et en proclame l'identité !

Indiquons rapidement la suite de ses ouvrages philosophiques. Le premier est de 1828, gros volume de 540 pages en latin ; il fut publié à Rome et il n'était que la première partie d'une œuvre plus considérable. Il a pour titre : *de Methodo philosophandi* et se divise en trois sections : 1° origine et nature de la philosophie ; 2° son sujet et sa division ; 3° son objet. On y trouve les opinions et les préjugés qu'il a développés dans toute la suite de sa carrière et dans tous ses livres. Si la constance dans le paradoxe et dans les idées les plus exclusives était un mérite, Ventura le posséderait au suprême degré. Car ce premier ouvrage concorde admirablement avec le dernier qui ait paru sous son nom, *la Philosophie chrétienne*. Au commencement comme à la fin,

même école, même esprit, même but, même méthode. Son école est la théologique, sa méthode la scolastique, son but est le rétablissement de l'autorité religieuse et ecclésiastique dans la science. Les idées comme la langue sont celles du moyen âge. Il est vrai qu'on y trouve par intervalles l'écho des écrits de De Maistre et de Bonald et les noms des philosophes modernes, mais les uns servent à exagérer outre mesure l'enseignement de l'Angélique et les doctrines scolastiques, et les autres sont l'objet des mêmes aménités qui émaillent la *Raison philosophique et la raison catholique* ainsi que les autres ouvrages du fougueux adversaire des libres penseurs.

« Toutes les vérités que la société connaît sur Dieu et sur nos âmes, est-il dit dans ce livre (page 97), depuis le commencement du monde jusqu'à notre temps, s'apprennent essentiellement par l'autorité. C'est pourquoi en philosophant sur les mêmes vérités, c'est aussi par la foi ou par l'autorité qu'il faut commencer (*Ex fide ab auctoritate incipiendum*). » On y trouve aussi répétée cette parole tirée des *Soirées de Saint-Pétersbourg :* Toute proposition de métaphysique, qui ne sort pas, comme d'elle-même, d'un dogme chrétien, n'est et ne peut être qu'une coupable extravagance. (Page 52.)

Ventura ne s'est pas refusé la satisfaction de tracer après tant d'autres un arbre généalogique des connaissances humaines. C'est le cadre de Bacon remanié et corrigé à l'usage de l'école théologique avec l'intention manifeste de donner à la classification des sciences un double fondement dans le sujet et l'objet. D'abord les sciences de l'*autorité* avec *Dieu* pour terme, ensuite les sciences de *raisonnement* avec l'*homme* pour matière, enfin les sciences d'*observation* avec leur rapport au *corps*. Les défauts de cette division sautent aux yeux; les règles les plus essentielles de la logique y sont violées. La psychologie y est mise au nombre des sciences qui ont leur source dans l'*autorité* et, pour rendre la contradiction plus ridicule, on la distingue en *empirique* et en *rationnelle*, suivant les exigences de l'enseignement.

Avec de semblables prétentions et des illusions aussi étranges, il n'est pas étonnant que Ventura ait pris sa distinction de la philosophie *inquisitive* et de la philosophie *démonstrative* pour un coup de génie, qu'il ait employé tant de

pages et de livres à poursuivre la première et à prôner la seconde. Car il est clair que la raison, telle qu'il se la figure, étant l'écolière de la foi et de l'autorité, reçoit de ses maîtres la vérité, n'a aucun pouvoir ni droit de la chercher par elle-même et se fourvoie indubitablement si, au lieu de se borner à *démontrer* ce qui lui est enseigné, elle *cherche* ce qu'elle ne sait pas ou croit seulement savoir.

Entre le livre sur la *Méthode* et la *Philosophie chrétienne* (1828-1861), les principales publications philosophiques de Ventura sont : la *Raison philosophique et la Raison catholique*, conférences prêchées à Paris en 1851, *De la vraie et de la fausse philosophie* et *De l'origine des idées*. Le premier de ces ouvrages est le procès de la philosophie instruit sur des documents douteux ou mal interprétés ; le second et le troisième sont des écrits polémiques dirigés contre le fils d'un de ses maîtres, le vicomte Victor de Bonald.

Le sujet de la querelle était la valeur philosophique des idées de Bonald père. L'auteur de la *Législation primitive*, auquel Ventura ne cesse de prodiguer les plus grands éloges pour les services qu'il a rendus à la philosophie traditionaliste, aurait cependant commis la faute de méconnaître l'activité de l'esprit humain. A cette réclamation, les amis de la philosophie éprouvent une satisfaction qui ne dure guère s'ils considèrent l'usage que le théatin prétend faire de cette activité. Il s'est aperçu, en effet, que sans elle la raison ne penserait pas ; il demande donc qu'elle soit active et non passive ; il veut qu'elle vive, mais c'est pour obtenir son abdication et sa soumission.

Telle est en résumé l'œuvre philosophique du père Ventura. Thomiste et traditionaliste à outrance, il s'est efforcé de réaliser dans sa personne l'*homo unius libri* de saint Augustin. Les solutions qu'il donne aux questions de l'origine des idées, de la nature de l'âme et de ses rapports avec le corps, ainsi qu'aux autres problèmes philosophiques sont toutes puisées dans la *Somme*, dont il se croit le véritable interprète. C'est là son caractère spécial et son rôle particulier dans l'école à laquelle il appartient. Il a reconduit l'école traditionaliste au Thomisme et à la Scolastique, ou plutôt il a fondu l'une avec l'autre.

Il admet en effet la révélation du langage et celle des idées essentielles, il veut que le point de départ de la philosophie

soit la foi, que sa méthode soit *démonstrative*, c'est-à-dire syllogistique et appliquée à la déduction des données révélées comme celle des scolastiques; l'origine des idées est, selon lui, dans les sensations et les images unies au concours de l'intellect agent, et incorporées dans le langage. L'âme est la forme du corps, et cette formule péripatétique dont jadis Pomponat tira, comme chacun sait, une doctrine assez semblable dans ses conséquences au matérialisme du dernier siècle, est pour lui le comble de la sagesse.

Rétrograde en philosophie, il a été libéral en politique et s'est maintenu cohérent à cette contradiction jusqu'à la mort. Cependant son influence politique n'a pas été, il s'en faut, égale à celle de Gioberti. L'action de Ventura s'est exercée à Rome et au Vatican; celle de Gioberti a eu pour théâtre l'Italie entière, où elle a circulé avec ses idées et ses livres.

Esprit énergique et travailleur ardent, Ventura s'est rendu capable d'écrire, de prêcher ou d'enseigner en latin, en italien et en français avec une facilité presque égale. Des juges compétents ont loué ses Conférences et les ont trouvées éloquentes; mais on s'accorde généralement à reconnaître qu'il lui manquait cette délicatesse de sentiments et cette finesse de goût d'où dérive la beauté de la forme, et qui peuvent prolonger la vie des livres malgré l'absence d'originalité.

Remontons de l'année 1861, époque de la mort du père Ventura, à l'année 1850, pour suivre le développement de l'école théologique dans la Péninsule. Les événements qui ont suivi, en Italie, la fuite du pape à Gaëte peuvent, comme on sait, se rapporter à trois causes principales, c'est-à-dire l'action du parti républicain, le mouvement national monarchique en faveur de la maison de Savoie, et la réaction, dont le but était le rétablissement de l'ancien régime et la réintégration de tous les pouvoirs dépossédés.

Le mouvement national monarchique, combattu par deux ennemis opposés, perdait successivement les Etats romains et la Toscane, Parme, Modène et Naples. La réaction, gagnant tout le terrain perdu par le parti national, occupait de proche en proche toute l'Italie. Ses principales forces étaient l'Autriche et Naples, mais son centre intellectuel devait être Rome.

En effet, après le rétablissement de l'autorité pontificale,

nous y voyons l'école théologique refleurir et jouer le rôle le plus conforme à sa nature et à ses principes. C'est là, dans son siége principal, que nous la trouvons associée à la réaction, s'organisant solidement et élevant la voix dans la presse et dans les livres pour la défense du pouvoir temporel des papes, pour la suprématie de l'Eglise catholique sur les gouvernements et les nations, et pour la restauration des autorités légitimes dans toutes les parties de l'ordre social.

Après avoir cédé momentanément au mouvement révolutionnaire de l'Italie et de l'Europe, on était parvenu à lui résister, puis à le dominer, puis à le vaincre. C'était beaucoup pour le présent, mais il fallait songer à l'avenir. On avait réfléchi sur les causes qui avaient produit le mal, et l'on s'était persuadé qu'il était dans les idées avant d'être dans les faits. Il fallait donc arrêter le torrent à sa source en démontrant la fausseté des principes d'une révolution que Gioberti appelait *idéale*. (*Apologie du Jésuite moderne.*)

L'école théologique, recrutée, cette fois, principalement dans la Compagnie de Jésus, se chargea de cette besogne. On fonda à cet effet, à Naples, en 1850, une Revue littéraire, politique et philosophique (*Civiltà cattolica*), qui, peu de temps après sa première publication, se transporta à Rome, où elle est encore. Ses articles ne sont pas signés, et le travail y est dirigé avec une harmonie dans les rôles et une unité dans les principes qui ne se retrouvent guère que dans les périodiques du même genre qui sont l'organe des partis libéraux de l'Italie. Nécessairement, partout où se développe la libre individualité, il est impossible de rencontrer une marche aussi régulière et autant de discipline.

Nous n'avons nullement l'intention de suivre ici dans toutes ses phases la vie déjà longue de cette importante Revue. Nous en indiquerons rapidement l'esprit et dirons seulement quelques mots sur les ouvrages philosophiques qui en sont sortis.

« Notre principal but, y est-il dit dans un premier article « sur le journalisme moderne, est de reconduire l'idée et « le mouvement de la civilisation à cette conception catho- « lique avec laquelle elles semblent avoir fait divorce de- « puis trois siècles. » Ces mots sont un programme, et les rédacteurs de la *Civilisation catholique* l'ont rempli avec les

ressources variées de la littérature, de l'histoire, de la philosophie et de la politique. La plume élégante du père Bresciani leur a fourni des romans qui ont eu un succès remarquable. La science canonique et juridique du père Tapparelli d'Azeglio leur a procuré des travaux importants sur le droit et la politique. La philosophie spéculative y a été traitée surtout par le père Liberatore.

L'idée qu'ils se faisaient de la civilisation, dès le commenment de leur publication, et qu'ils ont développée pendant dix-huit ans est celle-ci : Il n'y a de civilisation qu'en Europe, et la civilisation européenne est une œuvre chrétienne, catholique et romaine. Là où *l'influence romaine* s'arrête, là aussi la civilisation rencontre une digue infranchissable. Quant à l'histoire, elle se divise aussi en deux parties : ce qui est catholique et ce qui ne l'est pas. Le progrès s'est produit dans l'humanité avec le christianisme et s'est arrêté à la fin du quinzième siècle. Depuis lors, le paganisme de la Renaissance, les rébellions protestantes et les astuces jansénistes, l'incrédulité voltairienne et l'hydre du socialisme ont prouvé de reste que l'humanité s'est fourvoyée et plongée dans l'erreur. (Article cité.)

Une preuve récente d'aberration est, selon la Revue dont nous parlons, la révolution italienne de 1847 et 1848; elle a prétendu être chrétienne et catholique, et elle a été effectivement contraire au christianisme et au catholicisme.

Ce sujet est traité dans un article sur le *Rationalisme politique de la révolution italienne*, qui nous intéresse particulièrement par ses attaques contre Gioberti et ses allusions à Ventura. L'auteur de cet écrit se complaît à déchirer le voile de l'équivoque dont Gioberti avait recouvert son idéalisme. Car Gioberti identifiait, dans sa manière de voir et dans son langage, l'idée religieuse, l'idée chrétienne et l'idée catholique.

Il lui oppose avec raison les nuances considérables qui distinguent toutes ces idées, et il lui montre avec un air calculé d'exactitude et de justesse que la révolution dont il s'est fait le chef a abouti au rationalisme, au naturalisme et au déisme.

Ne nous occupons pas de ces reproches vagues et contradictoires, et reconnaissons ce qu'il y a de juste dans les objections qu'on dirige, sans les nommer, contre Buchez, Ven-

tura et généralement contre cette école qui, transformant le christianisme en une doctrine politique, a fait de Jésus un révolutionnaire ou un socialiste, tandis qu'il est venu renouveler la religion et la morale. Mais, tout en avouant que cette interprétation nous paraît conforme à la vérité historique, remarquons qu'elle n'empêche nullement d'appliquer les maximes évangéliques à la politique et d'en tirer les conséquences d'égalité, de fraternité et, partant, de liberté, qui ne descendent pas moins des règles éternelles de la conscience humaine. Or, c'est ce que les rédacteurs de la *Civilisation catholique* ne veulent pas admettre. Et cela est naturel; car, pour eux, il n'y a de vrai christianisme que le christianisme catholique, interprété et défini par Rome et son chef. Pour eux, le protestantisme, la liberté de conscience, la liberté de penser, l'émancipation des peuples sont des erreurs qu'il faut placer sur la même ligne et qui dérivent toutes de la négation de l'autorité, et surtout de l'autorité ecclésiastique. Car c'est elle qui fonde et gouverne toutes les autres par son inspection sur la marche de l'enseignement public, par la définition des principes qui président aux sciences morales et juridiques, y compris l'économie politique.

A ces idées, à ces prétentions, tout le monde reconnaît la théocratie. La *Civiltà cattolica* ne demande pas, à la vérité, qu'elle s'installe directement dans tous les Etats; elle déclare même être indifférente aux formes de gouvernement et s'accommoder aussi des Etats à esclaves lorsque les circonstances le demandent; elle est prête à faire beaucoup de concessions, pourvu que l'Eglise régente l'esprit humain.

L'*insuffisance de la raison* pour constituer non-seulement l'ordre religieux, mais l'ordre moral, l'ordre juridique et social, voilà enfin la thèse perpétuelle de l'école théologique renouvelée par le périodique dont nous parlons, et défendue par lui avec toutes les ressources intellectuelles du parti dont il est l'organe.

Un accord parfait règne entre ses travaux et les prescriptions du Saint-Père contenues dans le Syllabus annexé à l'Encyclique du 8 décembre 1864. Ce document mémorable n'est pas seulement un catalogue des erreurs que le Saint-Siége attribue à notre temps, c'est encore un code qui renferme les lois à suivre par les catholiques dans les études

philosophiques; c'est la méthode scolastique canonisée et devenue la règle universelle des croyants. En effet, l'article LVII y condamne cette proposition : que la science des mœurs et la philosophie puissent s'émanciper de l'autorité divine et ecclésiastique, et à l'article XIV on y proscrit cette autre erreur : que la philosophie puisse être traitée sans tenir aucun compte de la révélation surnaturelle. Suivant l'article III, il est également faux que la raison, par ses forces naturelles, soit capable de travailler au bien des individus et des peuples. La méthode enfin et les principes des docteurs et théologiens scolastiques sont déclarés (article XIII) conformes aux besoins et au progrès de la science.

Bornons ici notre revue et nos rapprochements. Car, au surplus, nous n'apprendrions rien de nouveau au lecteur instruit de la marche des idées dans notre temps.

Les ouvrages philosophiques qui ont été publiés dans la *Civiltà cattolica*, et que nous devons signaler pour leur importance, sont ceux du père Liberatore et du père Tapparelli d'Azeglio. Liberatore a publié, il y a quelques années, à Rome, un *Essai sur la connaissance intellectuelle*, en deux volumes écrits en italien. Il s'y montre très-fidèle à saint Thomas et à la Scolastique. Dernièrement encore, il a imprimé un *Compendium Logicæ et Metaphysicæ* (Rome, 1868), tiré de ses *Institutiones*, ouvrage plus ancien, qui a eu jusqu'à trois éditions. Ce livre est écrit en un latin très-clair; le plan qu'on y suit, la méthode, les divisions, le choix des solutions, tout y est conforme au thomisme et à la scolastique. A propos de la doctrine de la connaissance, Liberatore passe en revue les théories modernes et les rejette l'une après l'autre pour revenir au système scolastique (*systema scholasticum*); l'énergie de l'âme, aidée par les sens et par l'abstraction suffit, selon lui, pour expliquer les idées. Nous devons même, à cette occasion, reconnaître la sagesse avec laquelle l'auteur cherche à se garantir des excès spéculatifs; car il ne veut ni de la vision en Dieu, ni du traditionalisme, qu'il condamne l'un et l'autre comme contraires au sens commun et à l'expérience. Cette opposition au pur traditionalisme de Bonald est, du reste, conforme, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, à l'esprit de la scolastique romaine, qui ne peut pas vouloir la mort, mais seulement la soumission de la raison.

Il y a à peine quelques années que le père Tapparelli a été suivi par son frère, Maxime Tapparelli d'Azeglio, dans la tombe. Quelle antithèse issue de la même famille et du même sang! L'auteur du pamphlet intitulé : *Les deux consciences* et l'écrivain de la Civilisation catholique! Le peintre romancier, le patriote conspirateur, le soutien de la monarchie libérale de Victor-Emmanuel au lendemain de la catastrophe de Novare (1849) et le théoricien thomiste de la politique de l'Eglise et de la papauté, le jésuite dévoué à la cause de la restauration et de l'autorité! Placés aux antipodes du monde intellectuel et politique, ces deux frères se sont pourtant aimés et estimés.

Prosper Tapparelli laisse deux ouvrages en deux volumes chacun. L'un est un *Essai théorétique du droit naturel* (Rome 1855); l'autre, un *Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne* (1854). Le père Tapparelli a été le publiciste de l'école dont le père Liberatore est le métaphysicien.

CHAPITRE IX

SOMMAIRE. — Résumé général. — Le mouvement philosophique de l'Italie au dix-neuvième siècle embrasse deux classes principales de doctrines : 1° celles qui sont professées par les idéalistes italiens; 2° celles qui sont suivies par leurs adversaires. — Caractères et rapports des écoles opposées à l'école idéaliste italienne; les hégéliens, les sceptiques, les scolastiques. — L'idéalisme italien de ce siècle est un idéalisme tempéré par l'expérience et par les exigences pratiques de l'esprit humain. — Manière dont il a été préparé, formé et développé. — Caractère propre et enchaînement des doctrines de Romagnosi, Galluppi, Rosmini, Gioberti et Mamiani. — Rapports de l'idéalisme italien avec le caractère national et la reconstitution politique de la Péninsule. — Sa place dans l'histoire générale de la philosophie de l'Europe. — Ses rapports avec le platonisme et le kantisme. — Ce qu'il y a de commun dans la formation et le développement de la philosophie écossaise du dernier siècle et des philosophies française et italienne du siècle présent. — La loi par laquelle l'esprit individuel s'élève de la sensation à la conception de l'objet idéal et de la vérité en soi est vérifiée par la comparaison des périodes similaires dans cette partie de l'histoire des systèmes qui regarde la doctrine de la connaissance, et réciproquement.

Il est temps de revenir sur nos pas et d'exposer, dans un résumé général, les rapports et la suite des systèmes que nous venons de parcourir, car ils s'enchaînent et se coordonnent dans une même période historique.

Il est clair qu'il faut d'abord en faire deux classes : 1° ceux qui appartiennent, sous des formes diverses et à différents titres, à l'idéalisme tempéré, et 2° ceux qui, sous la direction de différents principes, lui sont opposés.

Dans la première classe se placent les doctrines de Rosmini, de Gioberti et de Mamiani, avec celles de Galluppi et de Romagnosi pour antécédents communs. La seconde embrasse l'idéalisme absolu ou hégélianisme, le scepticisme critique, le naturalisme et le thomisme ou la scolastique. La dernière doctrine de Gioberti, dans l'état trop incomplet où elle a été laissée par son auteur, est à la fois une transition à l'idéalisme absolu et un acheminement à d'autres spéculations.

Commençons par résumer les caractères communs des systèmes opposés à l'idéalisme.

La doctrine à laquelle nous avons donné le nom de scepticisme critique et qui se rattache, par ses différents membres, aux philosophes français du XVIII^e^ siècle et à Kant, a pour caractère essentiel de regarder comme erroné ou comme non avenu le développement de la philosophie nationale compris dans les doctrines de Rosmini, de Gioberti et de Mamiani; car ou elle les repousse sans s'en occuper, ou elle les nie implicitement par des doctrines diamétralement opposées, ou elle les combat directement, et quelquefois par une critique dont la violence dépend de la poursuite passionnée d'un but entièrement contraire.

Les représentants de cette école reprennent des mains de Kant le problème de la science, admettent avec lui les antinomies de la raison, renferment l'esprit humain dans les bornes du phénomène et aspirent à une philosophie indépendante des variations de la métaphysique. L'un d'eux a recours, il est vrai, à l'idée de la vie, au sentiment religieux et à la révélation pour sortir du vide fait autour de lui par le doute; mais, quelles que soient leurs différences, les traits communs qui constituent leur ressemblance, nous autorisent à les réunir en un même groupe et à les séparer profondément des représentants de l'idéalisme. Révolutionnaires dans l'ordre pratique aussi bien que dans la spéculation, ils ne se font pas moins remarquer par l'audace de leurs idées politiques et religieuses que par l'indépendance absolue de leurs théories philosophiques.

Les hégéliens, et en général les partisans de la philosophie allemande, se rattachent davantage à l'idéalisme italien, d'abord parce qu'ils professent une forme de l'idéalisme, et ensuite parce qu'eux-mêmes la regardent comme

la plus ample, la plus vraie et la seule qui puisse, par l'étendue et la virtualité de ses principes, compléter et coordonner les formes imparfaites de cette même philosophie ; enfin parce que l'un d'eux, unissant la doctrine de Gioberti à celle de Hégel, a, pour ainsi dire, donné le droit de cité à l'hégélianisme en Italie et l'a rattaché au mouvement de la pensée nationale. Mais son origine étrangère, sa méthode, ses résultats, son caractère purement spéculatif, tout nous a imposé le devoir de le séparer de l'idéalisme indigène.

Quant au thomisme romain, il est l'adversaire déclaré de la liberté et des doctrines tempérées sur la raison, la civilisation et le progrès que la pensée italienne a formulées dans son mouvement ascendant depuis les travaux de Romagnosi et de Galluppi jusqu'aux applications des idées de Gioberti. Ici encore les écoles se séparent profondément sur le terrain de la politique et de la civilisation comme dans la région des idées ; car s'il faut reconnaître dans le libéralisme politique du père Ventura une heureuse exception aux habitudes de son école, on n'est pas moins contraint d'avouer que cette exception est une contradiction dans sa propre doctrine et presque un monstre repoussé par ceux qui défendent à Rome, avec le thomisme scolastique, les maximes les plus contraires à la liberté et au progrès.

Montrons maintenant, en résumant la plus grande partie de ce travail, que la manière dont l'idéalisme a été préparé, établi et développé dans la Péninsule constitue, dans la pensée italienne, un véritable mouvement philosophique dont on peut constater l'importance en considérant : 1° le caractère propre et l'enchaînement des doctrines qu'il comprend en lui-même ; 2° ses rapports avec le mouvement politique de l'Italie et sa reconstitution nationale ; 3° sa place dans l'histoire générale de la philosophie.

Parcourons successivement ces trois points.

Que la suite des doctrines successivement apparues dans la philosophie italienne soit progressive et constitue un vrai mouvement philosophique, il est facile de s'en convaincre en se souvenant de quel point nous sommes partis et à quel terme nous sommes arrivés. Notre point de départ a été la doctrine étroite et impuissante de Gioia, empirique dans la science, égoïste en morale, sceptique et négative dans la religion et dans l'art ; le terme auquel nous sommes parvenus

est une théorie large et féconde de l'humanité et du progrès qui embrasse l'art, la religion, l'Etat et la science, qui se rattache à la nature et à Dieu, à la Cosmologie et à la Théologie, et se joint à ces sciences supérieures pour former un système par leur synthèse et leurs principes communs. Là, l'énumération et la classification des sensations et des phénomènes étaient l'unique procédé de la science ; la statistique suffisait à fournir la matière et la forme de la philosophie. Ici la pensée, guidée par ses fonctions et les lois universelles de la vérité, reconnaît ses rapports intellectuels avec le monde et avec Dieu, et s'efforce d'enchaîner les résultats des sciences physiques et naturelles, de manière à reproduire l'ordre des êtres et l'harmonie de l'univers. Dans les livres des philosophes sensualistes, l'esprit ne pouvait se considérer que comme le produit du monde extérieur ; il pouvait avoir une conscience instinctive de son activité, mais il n'avait le droit de croire qu'à sa passivité ; car la sensation, seule source de la connaissance dans cette doctrine, est un effet du monde extérieur et par conséquent un mode passif de notre être, et rien de plus. Dans les livres des idéalistes italiens que nous avons parcourus, l'esprit se croit assez puissant pour refaire le monde dans sa pensée et reconstruire la société sur un type dont il rattache la règle et l'origine première aux lois universelles de l'être et au principe absolu des choses. L'esprit ne s'y croit pas l'absolu, mais il s'y croit en rapport avec l'absolu et se sent d'autant plus fort de cette relation féconde qu'il est sûr de ne pas la fausser par une identification contradictoire.

Par quel chemin la philosophie italienne a-t-elle franchi l'espace intermédiaire? Nous l'avons vu, en variant et en améliorant successivement la théorie de la connaissance et de l'être.

Nous ne prétendons nullement que dans ce travail le progrès ait été constant et uniforme, que sur le chemin parcouru l'esprit des philosophes qui nous ont occupés ne se soit jamais arrêté, ou détourné du but, ou fourvoyé en différents sens.

Le progrès n'est pas comparable au prolongement indéfini d'une ligne droite ; il ne l'est pas plus dans l'ordre de la pensée que dans celui des faits. Mais, malgré les tâtonnements, les reculs et les chutes, le progrès s'est

accompli, le mouvement a eu lieu en avant et de manière à approcher du but.

En effet, qu'on considère les doctrines de la connaissance et de l'être successivement dans Romagnosi, Galluppi, Rosmini, Gioberti et Mamiani; qu'on suive dans leurs livres les phases par lesquelles sont passées l'idée et la méthode de la philosophie, l'étendue et les applications du système, le point de vue et la virtualité de son principe, et l'on se persuadera qu'il y a eu chez les philosophes italiens de ce siècle une conscience variée, suivie et jusqu'à un certain point organique et progressive de l'idéal de la philosophie.

Romagnosi a, en effet, agrandi la philosophie des sens et l'a élevée autant qu'elle pouvait l'être. Sa doctrine du sens logique ne tient au sénsualisme que par une attache bien faible. Car ce sens se distingue non-seulement des sens externes, mais encore du sens intime lui-même; il a pour objet propre la vérité rationnelle et ses règles universelles, il est actif et doué de fonctions actives, il tire du fond de l'âme *des émissions intellectuelles* qui servent à diviser, grouper et coordonner les phénomènes, à les comprendre et en composer la science. Or, le sens qui s'élève au-dessus des sensations, qui découvre l'universel et l'idéal, qui contient le criterium du vrai et la garantie suprême de la certitude, n'a plus de sensible que le nom; c'est la raison se prenant pour un sens, s'appelant faussement ainsi, mais ayant déjà une conscience confuse de sa nature et de son rôle spécial.

La philosophie de Romagnosi aspire à être positive, et le positif est, suivant elle, le sensible. C'est pourquoi elle ne s'élève pas au-dessus de la nature et de l'histoire, et s'arrête aux limites des faits et de l'expérience. Le naturalisme est son nom dans l'ontologie comme le bonheur et l'utile sont les objets suprêmes de sa morale.

Maniant imparfaitement l'observation, imbue des préjugés de la philosophie précédente, prenant pour un axiome la subjectivité isolée de tous les faits sensibles, cette philosophie tente vainement de démontrer, par un raisonnement impossible, l'existence du monde extérieur, au lieu de la constater comme une donnée naturelle.

Galluppi, préparé par une étude approfondie et complète de l'histoire de la philosophie moderne, mieux instruit de la nature des problèmes qu'elle pose, développe ou résout

dans la suite de ses systèmes, a amélioré la méthode, précisé l'idée et agrandi l'objet de la philosophie. Car non-seulement il observe et il observe mieux, maniant avec finesse l'analyse, procédé particulièrement propre au tour de son esprit, mais il associe constamment l'histoire des systèmes à l'observation intérieure et à l'étude des questions philosophiques, de sorte que l'on serait dupe d'une illusion si on croyait que l'idée et la méthode de la philosophie se sont rétrécies en passant de Romagnosi à Galluppi, parce que le premier voulait associer entre elles la science de la société et celle de l'homme, de manière à les éclairer l'une par l'autre, à contrôler leurs objets et leurs lois, et à les ramener enfin à l'unité d'un principe commun. Car d'abord cette union des psychologies sociale et individuelle et de leurs méthodes respectives est restée chez Romagnosi à l'état de germe, et il est évident que la philosophie de l'histoire, dont le jurisconsulte italien cherchait vaguement le rapport avec la philosophie de l'esprit humain, ne peut trouver sa place qu'au sommet du système philosophique, que sa base est dans la psychologie ou science des facultés humaines, et que la psychologie enfin peut être bien mieux éclairée par sa propre histoire que par celle de la politique et de la civilisation. Galluppi, en préférant l'histoire de la philosophie à la philosophie de l'histoire, comme procédé scientifique propre à fortifier et agrandir l'observation, nous semble donc avoir obéi à la logique et accompli un progrès dans la méthode des études philosophiques. Séparé du monde extérieur, presque étranger aux sciences naturelles et sociales, il s'est renfermé dans la conscience; mais il a pénétré profondément dans les faits qu'elle nous révèle, et ses recherches ont communiqué une impulsion à l'étude de la pensée chez ses compatriotes.

La philosophie n'est, il est vrai, pour lui que la science de l'esprit ou de la pensée, mais ces mots expriment toute l'importance de son œuvre pour quiconque cherche la signification d'un fait et d'une idée non-seulement dans ce qu'ils contiennent en eux-mêmes, mais dans leurs rapports. Car la pensée, cette force puissante qui produit l'histoire et dirige le progrès, cette faculté qui élève l'homme au-dessus du monde physique et fait la dignité de sa nature, était méconnue par la philosophie qui régnait au commencement de

ce siècle. Or, Galluppi lui a rendu sa place, l'a distinguée des sens, en a observé l'activité et les fonctions. Le rétablissement de la pensée dans sa dignité et ses droits n'est pas un médiocre service que le philosophe de Tropée a rendu à la philosophie ; car, sans ce travail préliminaire, il est impossible de s'élever à ces hautes spéculations du sommet desquelles on contemple l'unité synthétique de la vérité et de l'être, puisque la raison, l'idée, la science, instruments des systèmes philosophiques, sont filles de la pensée et non des sens. Et, du reste, quelle est la partie de la réalité qui échappe à la pensée, quelles sont les limites de son étendue ? La pensée n'est pas tout, mais elle embrasse tout, et Galluppi a une conscience si claire de son universalité, il est tellement persuadé de sa grandeur, qu'il se complaît à rattacher et même à réduire à la science de la pensée toutes les sciences, y compris celle de la nature et du monde physique. C'est aussi le sentiment de sa puissance et de son aptitude à retrouver en elle-même et dans l'analyse de son activité les éléments de la vérité et les règles de la connaissance, qui conduit la pensée chez Galluppi à combattre les jugements synthétiques *a priori* de Kant et à les ramener à des jugements analytiques. Car les jugements synthétiques sont des données mystérieuses dont on ne connaît pas la raison, et les jugements analytiques des résultats de la décomposition de la pensée.

Les rapports de la pensée avec la sensibilité ont particulièrement attiré les méditations de Galluppi et exercé son talent d'observation et d'analyse de manière à valoir à la philosophie italienne un nouveau progrès. Car, observant les données primitives de la sensibilité, il en a découvert les relations avec la réalité intérieure et extérieure, il a fondé sur la perception immédiate la connaissance du moi et du non-moi, et rendu compte de cette connaissance d'une manière bien plus logique et plus vraie que Romagnosi. Sa philosophie est appelée par lui-même philosophie de l'expérience, et elle l'est effectivement ; car, quoiqu'il admette des vérités générales supérieures aux faits individuels, il les ramène cependant elles-mêmes à des faits, et à des faits intérieurs. On se souvient, en effet, que l'universel n'est dans sa doctrine qu'une conception de l'esprit, et que Galluppi lui-même n'est guère

sous cet aspect qu'un conceptualiste ; en outre, les rapports ne sont, suivant son opinion, rien autre chose que des vues de la pensée, et les principes suprêmes du raisonnement tels que ceux de l'identité, de la contradiction et de la causalité, rien que des produits de son activité synthétique, *réels* pour notre intelligence et *hypothétiques* pour la nature. L'idée même de Dieu, ou la conception de l'absolu, est à ses yeux un simple effet de nos fonctions intellectuelles; elle n'a pas d'origine transcendante, et le moyen d'en trouver la réalité correspondante, c'est de remonter, par le raisonnement, la chaîne des êtres réels, depuis le moi qui se la représente jusqu'à celui qui est leur condition à tous et auquel on suppose qu'elle se rapporte, procédé insuffisant dans sa doctrine, car, pour être valable, il suppose au moins la vérité absolue du principe de causalité, qu'elle est incapable de fonder.

Galluppi ne reconnaît donc d'autre source du vrai que nos facultés intellectuelles; pour lui la vérité, quelle qu'elle soit, est un fait et rien de plus; la supériorité des vérités de raison n'est que relative, la vérité absolue n'est en aucune manière l'objet direct de l'esprit humain; de sorte que la logique est appliquée par notre intelligence à la nature, sans cependant que l'universalité et la nécessité de ses principes soient garanties par un rapport ontologique avec une cause commune et dernière de l'une et de l'autre.

Il faut donc avouer que si le philosophe de Tropée a bien mérité de la philosophie par sa doctrine de la sensibilité et de la pensée, son mérite regarde plutôt leur rapport à la réalité que leur relation à la vérité.

Une autre justice à lui rendre, c'est de reconnaître qu'il a été le premier, depuis Cicéron et Marc-Aurèle, à faire revivre en Italie la morale sévère du devoir. Car si les recherches que nous avons faites à ce sujet sur l'histoire de la philosophie italienne ne nous font pas illusion, il nous faut affirmer qu'à part les doctrines des platoniciens de Florence sur l'amour et leur rapport à l'idéal de la justice, ainsi que quelques essais tentés par Muratori pour rappeler l'éthique aux enseignements de l'Evangile, l'Italie n'a connu, depuis Boëce jusqu'à Galluppi, d'autre science des mœurs que celle d'Aristote, et n'a fait que commenter savamment et chrétiennement ses idées sur un bonheur qui par lui-même se termine à la terre, et sur une vertu qui se distingue à peine

d'un noble égoïsme. Galluppi, au contraire, a été spiritualiste en morale comme en psychologie, et les principes de son spiritualisme pratique et théorique tiennent à sa doctrine de la connaissance et aux principes les plus essentiels de sa philosophie.

Après Galluppi, la philosophie italienne est portée à un point de vue plus élevé par un homme de génie. Car la doctrine de Galluppi n'est plus, il est vrai, la philosophie des sens, mais elle est encore la philosophie de l'expérience; elle ne dépasse pas ce degré. Celle de Rosmini, au contraire, embrasse l'expérience et un principe nouveau, c'est-à-dire l'idée. C'est l'idée qui produit l'élévation et l'originalité de ses recherches, le caractère régulier et la marche dialectique de sa méthode, l'étendue et la beauté de son ensemble. La philosophie de Rosmini n'est plus une doctrine de l'expérience, mais l'idéalisme.

Trois circonstances principales expliquent, selon nous, l'apparition de ce système dans la philosophie italienne : 1° l'imperfection et le conflit des doctrines existantes ; 2° le besoin de l'idéal déjà exprimé dans les livres des poëtes et des littérateurs éminents, et suscité aussi par la renaissance du sentiment religieux et de la pensée chrétienne ; 3° la vocation d'une intelligence supérieure. Ces conditions se trouvèrent réunies dans l'âme de Rosmini et autour de lui. Le temps de sa jeunesse, de 1815 à 1830, était précisément celui d'une restauration religieuse et d'une renaissance des idées chrétiennes associées au besoin de la liberté et du progrès.

A la même époque, Manzoni exprimait, dans ses poésies lyriques et dans son roman immortel des Fiancés, le sentiment de cette même union du réel et de l'idéal dont le métaphysicien de Roveredo posait les principes abstraits dans ses travaux philosophiques. Vers le même temps aussi, Silvio Pellico était, avec un talent moindre, guidé par les mêmes instincts que Manzoni vers un but semblable ; car l'un et l'autre ils cherchaient, sur les ailes de la poésie, un idéal de civilisation où la patrie, la liberté, la justice et la religion réunies fussent capables de séduire, par la beauté de leur harmonie, les esprits fatigués des révolutions ou désespérés par la tyrannie. Or, c'est précisément vers cet idéal que l'ami de Manzoni, le savant et pieux Rosmini, a tourné ses regards ; c'est cet idéal qu'il s'est efforcé de dé-

crire et d'expliquer dans sa longue et laborieuse carrière en le rapportant aux principes suprêmes de la connaissance et de l'être, en le déduisant d'une vue synthétique de l'univers, ou, ce qui est la même chose, d'un système philosophique.

Doué d'un talent supérieur et d'une activité prodigieuse, propre à toute sorte d'études, mais principalement habile dans l'analyse des idées, Rosmini était avant tout un métaphysicien profond, et il ne manquait cependant d'aucune des facultés et d'aucun des genres nombreux de connaissances qui distinguent les philosophes de premier ordre. Il pouvait fonder un système, et tout le portait à cette entreprise difficile : l'état des esprits, sa vaste érudition, la pénétration de sa critique, l'imperfection et le conflit des doctrines existantes. Car non-seulement on ne pouvait être satisfait du sensualisme de Gioia et de la philosophie de Romagnosi, qui ne rendaient compte ni de la religion et du principe religieux, ni de la sainteté du droit, ni de la grandeur du devoir, ni de l'éternité de la justice, ni du principe immuable de la vérité; mais les doctrines mêmes de Galluppi, toutes favorables qu'elles étaient au spiritualisme dont elles rétablissaient les principes, ne pouvaient pas sembler suffisantes à une époque qui voyait se développer en Allemagne les synthèses les plus vastes et les plus hardies que l'esprit humain ait imaginées, et qui assistait à la renaissance de l'éclectisme et des études historiques dans la philosophie française. Rien ne pouvait être plus opportun qu'une synthèse des doctrines existantes modifiées par une doctrine plus vraie et plus vaste. Et, en effet, l'idéalisme de Rosmini dépasse de beaucoup, comme construction systématique, le spiritualisme et le théisme de Galluppi, aussi bien que le sensualisme de Gioia et le naturalisme de Romagnosi. Car il pose l'unité de l'être absolu, y distingue les formes de l'idéalité, de la réalité, de la moralité et leurs rapports, et, du haut de cette conception triple et une, il contemple la production du monde et la perfection divine, rend compte de l'opposition et de l'harmonie de l'esprit et de la nature, explique la connaissance, la sensibilité, la vie et la matière, et coordonne la science et l'univers par le concours, la loi et le principe des mêmes formes et des mêmes activités de l'Etre. L'esprit, l'âme sensitive, la vie, la nature, la matière, Dieu et le

monde sont donc ici unis dans un système qui aspire à présenter, et présente réellement, les caractères de l'unité et de la totalité, et qui les reproduit parallèlement dans la double théorie de la connaissance et de l'être. Car, d'une part, si nous nous plaçons au point de vue de l'unité du système et de la connaissance philosophique que lui-même appelle absolue dans son *Ontologie*, à l'imitation de Hégel, dont il se rapproche évidemment sur ce point, nous trouvons dans son *être idéal* la possibilité logique ou la condition initiale des choses ; dans son *être réel*, leur existence sensible et leur achèvement ; dans son *être moral*, le rapport et la fonction qui établit la correspondance et l'harmonie entre les deux premiers et place l'univers sous la direction de la bonté et de la beauté parfaite. En d'autres termes, nous trouvons dans l'idéalité une activité première qui initie les êtres et pose l'unité intelligible de leur multiplicité sensible ; dans la réalité, une activité qui les accomplit en les individualisant et en les dotant des conditions qui les rendent capables d'être sentis ; dans la moralité, une activité réfléchie qui combine l'idéal et le réel, l'intelligible et le sensible sous la loi du bien et de l'amour ; de sorte que les formes de l'être ne sont que des aspects de l'activité et de la vie universelle qui se déterminent dans l'unité de l'absolu, en font sortir et y ramènent perpétuellement le multiple.

Cet ensemble et cet enchaînement qu'on trouve dans les êtres contemplés par l'ontologie se retrouvent dans le monde proprement dit ou dans les choses finies étudiées par la cosmologie. Les différentes classes dont elles se composent se rapportent, selon Rosmini, à des principes actifs ou à des activités limitées qui relèvent toutes, par leur substantialité, de la substance ou activité première et qui se diversifient par la qualité et la quantité de leurs attributs et de leurs fonctions ; car les unes sont simplement susceptibles d'être senties, ne sont capables que de produire, par l'étendue, le terme naturel et extérieur du sentiment ; les autres sont sensibles et sentantes, et sont des âmes ou des êtres pleinement sensitifs ; et d'autres enfin sont des énergies rationnelles, c'est-à-dire des âmes douées de la vision de l'être idéal et capables d'exercer les fonctions complexes qu'elle fait naître par son union avec la sensibilité.

L'unité et la totalité du système de Rosmini ne se recon-

naît pas moins en passant du point de vue de l'être à celui de la connaissance ; car, comme on l'a vu, l'être idéal, objet de l'intuition, contient la possibilité de toutes les idées. En effet, les idées se manifestent dans sa doctrine par le rapprochement et le rapport qui s'établit, dans le jugement et la perception intellectuelle, entre la sensation et la vérité intelligible ; de sorte que la fonction essentielle de l'intelligence est un reflet de la loi ontologique par laquelle l'idée, ou l'universel, commence l'être fini, et l'activité réelle ou productive l'achève, le rend sensible et le fait paraître dans le système des choses. L'idéalité est immense, infinie, rien n'est étranger à son essence à la fois simple et infiniment déterminable, de sorte que toutes les idées, avec la série sans fin des genres, des espèces et de leurs types parfaits y sont continuellement contenues, et, avec elles, tous les objets possibles de la science, ainsi que leurs rapports et leurs lois.

Nul doute après cela que Rosmini n'ait sur Galluppi l'avantage d'offrir à l'intelligence humaine un idéal philosophique infiniment supérieur à celui de son devancier.

Mais pour mieux préciser les rapports des deux philosophes et les progrès qui se sont réellement accomplis de l'un à l'autre dans les matières spéciales qu'embrasse leur philosophie, quelques réflexions sont encore nécessaires.

Et d'abord il est incontestable que le point le plus vulnérable de la doctrine de Galluppi est la manière dont il rend compte de la vérité, et surtout de la vérité idéale, qui sert à organiser la science et dont dépendent ses principes suprêmes. Car on a vu qu'elle est pour lui subjective et humaine, faiblement appuyée sur les faits intérieurs et extérieurs, et nullement déduite d'un principe commun et absolu de la nature et de l'esprit. Or Rosmini, en fondant l'idéalisme, a précisément remédié à ce défaut. A-t-il trouvé la meilleure explication possible de la vérité idéale, a-t-il vraiment posé dans son être possible le terme dernier auquel l'intelligence humaine est suspendue par son intuition et auquel elle revient par la réflexion, ou bien devait-il unir notre esprit, considéré comme faculté de connaître, à l'activité de l'absolu et partant à la réalité de l'absolu ? C'est là une question résolue par les discussions auxquelles ses doctrines ont donné lieu et un point sur lequel il a lui-même modifié sa pensée, comme nous l'avons dit. Mais quelle qu'ait été à ce

sujet l'indécision de Rosmini, il est évident que c'est à lui qu'on doit en Italie une restauration de l'idée et de l'idéal dans la science, et partant un progrès considérable dans la conception de la vérité. Et il n'est pas moins certain qu'un progrès semblable a été accompli par son esprit dans l'analyse des fonctions intellectuelles qui ont pour objet la formation et le développement de la connaissance rationnelle ou des idées. Car, distinguant dans tout universel déterminé (genre ou espèce) la matière et la forme, il a réduit la forme aux caractères d'objectivité, d'unité, de généralité, de nécessité et d'immutabilité, et a considéré comme matière de l'universel toutes ses déterminations concrètes douées d'une signification précise. Après cela il a demandé à l'expérience et reçu, pour ainsi dire, des théories antérieures de la sensibilité toute la matière des universaux, et il a rapporté à une intuition supérieure de l'entendement la forme unique de toute vérité idéale. Ce travail lui a permis de réduire à une seule les formes nombreuses admises par Kant à l'état de principes innés, et de substituer une cause objective et absolue à l'activité subjective et humaine, dont le philosophe de Kœnigsberg et Galluppi faisaient naître la vérité. Ou plutôt, dans sa doctrine, la vérité se manifeste par un concours de l'esprit de l'homme avec l'être absolu.

La réduction des formes ou catégories du jugement à une forme unique a aussi permis à Rosmini de continuer le travail critique de Galluppi sur les jugements synthétiques *a priori* de Kant, et de les ramener à des propositions analytiques, hormis ceux qui composent les idées au moyen des sensations et de l'être idéal déterminé par elles. Deux questions importantes se présentent ici relativement à la connaissance de la vérité rationnelle et de la réalité extérieure: l'une touche au principe même de l'idéalisme, à son essence et à sa légitimité comme élément nécessaire de la philosophie; l'autre regarde l'expérience, ses conditions et ses rapports avec la sensibilité et l'entendement. La première consiste à demander si Rosmini a réellement démontré que la forme de l'universel ne puisse provenir de l'élément sensible; la seconde à chercher si l'expérience s'appuie d'abord sur une perception intellectuelle telle que Rosmini l'entend, c'est-à-dire sur un acte qui rapporte la sensation à la raison des choses, et qui nous procure la connaissance primitive

du réel avec l'intermédiaire de l'abstrait du possible et de l'universel. Or, sur la seconde question, nous avons montré que Rosmini a été exclusif et systématique ; car il n'a admis ici que les fonctions de l'entendement et n'a pas reconnu une perception immédiate opérée par la pensée, et néanmoins distincte de la perception qu'il appelle intellectuelle; en un mot, entre l'intelligence qui rapporte le réel à la raison des choses et en juge par son concept, et la sensibilité aveugle qui le contient sans le connaître, il n'a pas accepté ce terme moyen d'une connaissance immédiate que Reid a noté sans l'expliquer, et auquel Galluppi a donné tantôt le nom de sentiment et tantôt celui de perception. Or, si nous ne nous trompons, l'origine de l'erreur de Rosmini est dans une illusion antécédente et tient aux principes mêmes de son système, c'est-à-dire à l'hypothèse à laquelle il semble parvenir par une analyse lente et laborieuse, mais par laquelle en réalité il débute, et qu'il s'assume la tâche de démontrer dans le cours de son *Nouvel Essai*. L'hypothèse est celle-ci, à savoir que non-seulement l'idéalité absolue, mais l'idéalité relative et toute espèce d'idéalité, est séparée de la réalité sensible et de tous les termes, quels qu'ils soient, de nos perceptions; de sorte que les choses réelles sont opposées aux idées par l'essence et non simplement par le mode ou l'accident. Or, si l'être idéal et l'être réel sont deux formes essentiellement distinctes de l'être, et si l'une est étrangère à l'autre, il est clair que la réalité ne contient en elle-même rien d'intelligible, rien d'immédiatement connaissable, rien qui puisse être perçu sans un milieu approprié, et ce milieu, cet instrument intermédiaire, ne peut être que l'idéalité ou l'être idéal. Rosmini, après avoir séparé l'idéal du réel, ne peut plus mettre en contact l'esprit et la réalité de manière à en faire sortir la connaissance, et partant il est obligé d'opérer un rapprochement du sujet pensant et de la chose pensée par l'intermédiaire de l'idée. Voilà pourquoi il n'y a et il ne peut y avoir dans sa philosophie d'autre connaissance que la connaissance idéale, voilà pourquoi la réalité elle-même n'est pas donnée chez lui dans une perception immédiate, mais contradictoirement affirmée moyennant une idée abstraite de la réalité. Les circuits sans fin et les cercles vicieux dans lesquels Rosmini s'est embarrassé sur ce point viennent évidemment de la séparation primitive

ment établie par lui *a priori* entre la réalité sensible et l'intelligibilité. Il n'a pas compris ce que le bon sens de Reid a observé avec sa sagacité proverbiale, c'est-à-dire que la réalité de la chose perçue est à la fois sentie et connue immédiatement, parce qu'elle est à la fois sensible et intelligible, et que le jugement et l'affirmation par concept sont des actes subséquents destinés à analyser ce qui est contenu confusément dans cette donnée primitive. Quelles que soient les modifications qu'il a introduites par la suite dans sa théorie de la perception, il est évident que Rosmini a été induit ici en erreur par son opinion préconçue sur la séparation complète de l'idéal et du réel, opinion contradictoire dans les termes mêmes de la preuve qu'il en donne; car si, comme il le prétend, la matière de la connaissance est donnée par la sensation et fait partie des déterminations de l'idée, il est clair qu'il y a un élément intelligible dans la réalité sensible et dans la sensation, et partant que la connaissance immédiate du réel est possible.

Quant à la première question, à savoir si la forme des idées est bien supérieure aux données sensibles, elle revient à demander si elles ont pour fondement commun l'absolu, et si ce rapport peut être fourni par l'expérience. Or, sur ce point, nous croyons que Rosmini et l'idéalisme ont raison, car nos idées ont réellement un double rapport avec les faits et la vérité absolue, et nous ne voyons pas comment l'idée suprême de l'absolu peut être regardée comme la condition et le contenant infini de toutes les autres sans être rapportée à une intuition de l'absolu lui-même, par deux raisons principales, d'abord parce que l'être absolu ou l'infini est un objet qu'il est impossible de rencontrer parmi les choses sensibles, ensuite parce qu'une idée quelconque suppose la conception de cet objet à cause de son rapport à la vérité en soi.

Ainsi nous n'hésitons pas à admettre que l'intuition de l'idéal infini, introduite par Rosmini dans la philosophie italienne et distinguée par lui de tout produit de l'expérience, ne soit le titre irrécusable de sa gloire et la part légitime de son système dans l'organisation progressive de la philosophie de son pays. Car, ou l'idéalisme est une chimère et un néant, ou il a dans l'idée de l'infini un fondement inébranlable.

Il est vrai que Rosmini n'a été ni précis ni ferme, surtout dans ses premiers ouvrages, sur la nature de l'être, objet de l'intuition intellectuelle, et sur cette intuition elle-même: car il a appelé le premier, tantôt une possibilité, tantôt une activité initiale, tantôt l'être commun ou l'être en général, et il a quelquefois appelé du nom métaphorique de *sens* la faculté qui nous le découvre; mais il est constant aussi qu'il ne s'est jamais mépris sur la nature et les caractères de l'idée. Rosmini a voulu accorder le moins possible à l'idéalisme, et ses efforts pour éviter, autant qu'il est en *lui*, l'hypothèse et l'arbitraire, pour déduire, le plus qu'il peut, de l'expérience la doctrine de la connaissance humaine, témoignent des habitudes scientifiques de son génie et de son respect pour les faits et pour l'observation.

Un champ trop vaste s'ouvrirait ici devant nous, si nous voulions faire noter tous les progrès que la Psychologie, la Morale et quelques parties de la philosophie du Droit et de la Logique ont faits en Italie par ses soins. Car son esprit, souple et large, a embrassé toutes les sphères de la science et porté en chacune d'elles une analyse pénétrante. Rosmini a été un observateur profond aussi bien qu'un dialecticien subtil, et deux doctrines spéciales, celle de la sensibilité et celle de la moralité, portent les traces de ces qualités remarquables de son talent. Dans la Morale comme dans l'Idéologie, il a entrepris de réformer ou de continuer la philosophie de Kant en donnant à ses formules une valeur objective et une portée déduite des lois de la connaissance et de l'être.

En passant des mains de Rosmini à celles de Gioberti, l'idéalisme italien a-t-il avancé ou reculé, a-t-il gagné ou perdu? Il faut évidemment distinguer ici le côté spéculatif du côté pratique du système; car si nous le considérons sous le premier aspect seulement, il nous paraît certain que le progrès se réduit à un point bien important, il est vrai, mais unique, nous voulons dire la nature de l'objet suprême de la connaissance; car Gioberti a démontré abondamment ce qu'il y a d'insuffisant et de contradictoire à ce que la connaissance rationnelle dépende de l'intuition d'un être possible et non point du rapport de l'intelligence à une réalité infinie, condition inconditionnelle de toute pensée et de toute existence. En démontrant ce point, Gioberti a bien mérité

de la philosophie, comme aussi en prouvant que la démonstration de l'existence de Dieu repose sur l'intuition de son être.

On lui doit des arguments solides et convaincants sur l'impossibilité de séparer l'idéal du réel, et tant qu'il s'agit de l'idéalité et de la réalité absolue, on n'a rien à lui reprocher; mais il n'en est pas de même du rapport de l'idéalité à la réalité relative, car il prétend faire rentrer l'être relatif, avec son double aspect ontologique et idéologique, dans l'intuition rationnelle dont l'esprit est, selon lui, primitivement doué et qui constitue sa fonction la plus essentielle, comme si le sensible ne renfermait en lui-même aucun élément intelligible, et comme si l'idéal et le sensible n'étaient unis que par un jugement synthétique *a priori*, et sur un témoignage transcendant de la raison.

De cette sorte la perception des choses extérieures tombe, dans sa théorie, sous les mêmes objections que dans celle de Rosmini. Mais, ce qui est bien plus grave, Gioberti a cru constituer de toutes pièces l'intelligence humaine par l'intuition complexe et transcendante de l'Etre, des Existences qui en dérivent et de leur Rapport, et il a cru poser avec sa formule idéale le principe universel de la Science et de l'Etre. Il a ainsi changé l'idéalisme circonspect de Rosmini en un idéalisme réaliste, transcendant et outré, qui dépasse même la vision en Dieu de Malebranche, en admettant que l'esprit humain est doué de la faculté merveilleuse de *percevoir* directement l'activité créatrice et la création.

Deux autres points lui seront reprochés sans doute par ceux qui cherchent à établir leur jugement sur les systèmes d'après les analyses nouvelles ou les hypothèses fécondes qu'ils apportent à la science, non moins que d'après les efforts de leurs auteurs pour élever la pensée et la liberté humaines au faîte de leur grandeur; le premier est d'avoir voulu mêler et, pour ainsi dire, amalgamer la théologie et la philosophie, avec une certaine bonne foi sans doute et dans un but fort louable, mais avec une corruption évidente de la méthode, de la mission et des droits de la philosophie.

Car la philosophie c'est la raison, ou elle n'est pas; c'est la raison embrassant et jugeant tous les éléments de la civilisation et de la connaissance, et les coordonnant dans un

tout rationnel, ou elle n'a pas de titre à notre amour et à notre enthousiasme. La philosophie est cela, sinon elle doit céder la place aux sciences positives et à la révélation, et disparaître du catalogue des connaissances humaines. Reconnaissons que, sous ce rapport, la méthode de Gioberti est très-imparfaite et qu'elle n'a pas été une source de progrès pour la philosophie italienne.

L'autre point qu'on peut lui reprocher tient aussi à des considérations de procédés et de méthode. Gioberti rejette sans preuve la réduction des jugements synthétiques *a priori* commencée par Galluppi et poursuivie par Rosmini. Or, faire cela c'est, selon nous, aller au rebours de la marche naturelle de la philosophie et de ses progrès, c'est se condamner à trouver partout le mystère, et c'est en effet ce qui ne manque pas d'arriver à Gioberti, à sa grande satisfaction ; car le mystère dans le jugement, c'est à ses yeux la preuve de l'excellence de sa formule et de l'influence incompréhensible de l'acte créateur en toute pensée et en toute chose.

Voilà, selon nous, les défauts les plus saillants de la doctrine de Gioberti ; mais nous avons d'autres mérites à ajouter à celui que nous lui avons déjà attribué au sujet de la connaissance de l'absolu. Car s'il n'a pas su éviter les défauts de la synthèse et a manqué d'analyse, si surtout il n'a pas possédé les connaissances spéciales qui sont nécessaires à la construction des vastes et profondes synthèses, il a jeté cependant sur la correspondance des idées et des choses un de ces regards qui éclairent et élèvent l'âme d'une génération. La double marche par laquelle les êtres finis sortent du principe des choses et y reviennent comme à leur fin dernière, ou ce qu'il appelle le double cycle de la création, lui sert à dominer l'univers et la science, à subordonner l'un et l'autre à sa formule, et n'a rien en somme qui ne paraisse conforme à la vérité, si on la considère indépendamment de sa théorie de l'intuition primitive. Mais elle a un autre avantage, car se rattachant à l'idée et à son rôle de type parfait et éternel des choses, elle lui sert à expliquer le progrès de l'humanité, et elle devient entre ses mains un instrument puissant pour le réaliser.

Nous touchons ici au véritable rôle de Gioberti dans la philosophie italienne, celui par lequel il a le plus efficace-

ment agi sur l'esprit de ses contemporains, et concouru au développement et à l'application de l'Idéalisme. Rosmini avait sans doute distingué différents aspects dans l'idée, et il y avait surtout remarqué l'essence universelle et l'essence parfaite, en d'autres termes, les déterminations qui en font un universel, et celles qui en font un archétype ou un modèle. Mais Gioberti était destiné, par son imagination et son éloquence, à la sentir et à l'employer sous le second aspect bien plus que sous le premier. Artiste et penseur à la fois, il compare les faits et les institutions avec l'idée qui brille au fond de son âme, s'élève au-dessus du réel, et comme Platon il décrit un idéal auquel il somme les faits de se conformer. Plus platonicien que Rosmini par son génie comme par sa philosophie, il croit à la réalité supérieure de l'idéal, et il en verse l'éloquente description dans tous ses livres. Ils en sont pleins, ils en débordent; le *Primato*, le *Rinnovamento*, l'*Introduzione* elle-même n'en sont que des applications constantes; le talent, la science, la littérature, l'art, la religion, le gouvernement, l'Etat, l'éducation, il n'est pas un objet important de la vie et de la pensée qui ne se montre à son imagination émue avec la parure séduisante de la beauté et n'entre, comme élément organique, dans son idéal à la fois plus concret et plus compréhensif de l'Italie. L'Italie, non telle qu'elle était, mais telle qu'elle devait être, l'Italie idéale, indépendante et libre, religieuse et savante, vertueuse et poétique, avec son ancien commerce, ses arts et ses industries d'autrefois, entourée d'une nouvelle auréole au milieu des nations modernes, voilà l'objet constant de la pensée, de l'enthousiasme et de l'éloquence de Gioberti, voilà le secret de presque tous ses livres, le principal mobile de ses facultés, et le premier titre de son influence et de sa gloire.

C'est ainsi que Gioberti a appliqué un des aspects brillants de l'Idéalisme, et le service qu'il a rendu est d'autant plus important que le beau et l'amour du beau sont chez les Italiens un des traits caractéristiques de leur génie national. Facilement enthousiastes, ils sont capables de grandes choses lorsqu'on s'adresse à leur cœur et qu'on remue leurs passions. Plus doués d'amour que de volonté, ils sont capables de grands sacrifices pour la grandeur et la beauté, tandis

qu'ils suivent difficilement la route pénible du devoir et de la froide raison.

Venant après Rosmini et Gioberti dans l'histoire de l'Idéalisme italien, M. Mamiani y a apporté avec moins de hardiesse spéculative plus de circonspection et de sagesse. Instruit des difficultés, des contradictions et des lacunes reprochées aux doctrines précédentes, le comte Mamiani a moins cherché à agrandir l'Idéalisme qu'à le rectifier et à le mettre en harmonie avec l'expérience, dont il n'a pas cessé de défendre les droits.

Distinguons dans ce résumé l'ontologie et la cosmologie, c'est-à-dire les deux parties dont se compose la philosophie de l'auteur des *Confessions d'un métaphysicien* et que nous avons successivement exposées.

Nous rappellerons d'abord qu'à notre avis la théorie de la perception, plus ou moins faussée dans les doctrines précédentes, ne se trouve solidement établie que dans celle-ci. Elle a l'avantage de se rattacher sur ce point aux travaux de Reid et des psychologues français; elle assure complétement la connaissance et la réalité du monde externe.

Cette philosophie nous débarrasse entièrement des idées innées, n'admettant pas même comme telle celle de l'être conformément à l'opinion de Rosmini, ni celles de l'être de l'existence finie et de la création, suivant l'avis de Gioberti. La connaissance commence toujours, suivant elle, par la perception, et la perception a toujours pour terme la réalité.

L'idée de l'être, que Rosmini avait laissée dans le vague, est analysée avec soin. Ses significations sont distinguées et classées. L'idée première s'identifie avec une seule de ces significations, c'est-à-dire avec l'absolu considéré comme contenant universel ou comme sujet éternel et nécessaire de tous les objets intelligibles, ou de toutes les vérités.

L'idée première ne se rapporte donc pas à une simple possibilité, mais à la réalité absolue, dernier terme de toute pensée. C'est là un résultat déjà obtenu par Gioberti dans sa polémique contre Rosmini et dans sa manière d'envisager l'idéalisme; mais ce résultat est conservé et de plus fortifié par une vérification plus détaillée et plus rigoureuse; car lorsqu'il s'agit de démontrer l'absolu, il ne faut pas oublier que le syllogisme se change en un raisonnement circulaire dans lequel le principe se démontre pour ainsi dire lui-même. La

raison ne fait par là que s'apercevoir qu'il lui est impossible de croire à la vérité et de raisonner sur elle sans un rapport à l'absolu; elle se convainc que l'idéalité infinie est inséparable de sa réalité.

Il y a donc, selon ce philosophe, une intuition de l'absolu qui n'est pas innée, mais qui se produit avec les idées comme les idées se produisent avec les perceptions, et ainsi l'expérience et la raison sont toujours unies et parallèles. L'absolu est uni aux idées comme les idées aux perceptions et les perceptions aux choses finies.

Un point encore plus propre à M. Mamiani dans cette nouvelle forme de l'Idéalisme, c'est la nature de l'idée. M. Mamiani y voit un double rapport à l'esprit et à Dieu, ad *extra* et ad *intra*. En Dieu l'idée est l'objet en soi, l'intelligible absolu, la possibilité et la raison des choses qui se confond avec l'activité divine. De l'idée ainsi considérée nous affirmons l'existence et le rapport avec la représentation idéale que nous connaissons en elle; de sorte que pour nous l'idée est une représentation que nous rattachons par un rapport de causalité à l'absolu.

La représentation idéale se sépare, comme on le voit, de la réminiscence platonicienne et de l'intuition des essences que le père de l'idéalisme accorde en général et notamment dans la *République* à l'âme humaine; elle se sépare aussi de la vision en Dieu de saint Augustin, de Malebranche et de Gioberti, et l'on peut voir a cela une triple raison. D'abord M. Mamiani observe que si nous avions l'intuition directe des pensées et des déterminations divines, notre science serait beaucoup plus profonde qu'elle n'est réellement. Nous connaîtrions le fond des choses; car nous pourrions pénétrer dans leur possibilité primitive. En second lieu, si les idées étaient simplement identiques aux pensées et aux déterminations divines, il n'y aurait en elles rien d'humain et de subjectif, tandis que le contraire est attesté par l'expérience et par la distinction de ce qui appartient à la vérité en soi et de ce qui dépend de la représentation. En troisième lieu, le lien qui unit incontestablement l'idée à la perception, l'idéalité à la réalité sensible, deviendrait inutile dans l'hypothèse d'une vision directe des déterminations et des pensées divines. Ou plutôt, il est inutile de recourir à cette supposition mystique du moment que tout le sens qu'on attache aux idées a son antécé-

dent psychologique et sa cause immédiate dans la perception. C'est uniquement la possibilité universelle et éternelle des synthèses qu'elles contiennent qu'il suffit et qu'il est nécessaire d'expl quer par un rapport à l'absolu.

C'est donc bien la nature particulière de la représentation idéale qui établit l'originalité de M. Mamiani dans l'idéalisme italien; cette représentation doit remplacer avantageusement, selon les vœux et les espérances de l'auteur des *Confessions*, la forme de l'être possible que Rosmini a placée entre l'esprit humain et l'absolu et l'intuition directe ou perception de Dieu créateur admise par Gioberti. Nous ajouterons qn'il y a entre la repésentation idéale de M. Mamiani et la révélation intérieure du langage ou du signe sensible par Gioberti une certaine analogie qui a peut-être servi à fournir le passage de l'une à l'autre. Nous rappellerons en dernier lieu une chose que nous avons déjà notée au commencement de cette partie de notre exposition, mais qu'il ne faut pas perdre de vue lorsqu'il s'agit de constater le progrès de la philosophie : nous voulons parler de la séparation définitive entre la Théologie et la Philosophie dans la doctrine de M. Mamiani. La religion y paraît néanmoins avec l'art, la moralité et la science comme un des éléments de la civilisation et du progrès, et aussi comme une des formes sous lesquelles se produit le rapport de l'absolu avec l'âme humaine. Mais elle est soumise, ainsi que toutes les autres, aux réflexions de la raison, à laquelle il est réservé d'en comprendre le rôle et la place dans l'histoire de l'humanité et dans le système des choses.

Mais le véritable progrès de la philosophie de M. Mamiani sur celle des idéalistes ses contemporains est contenu dans sa Cosmologie. Rosmini et Gioberti nous ont donné des idées cosmologiques, mais non une Cosmologie régulière, c'est-à-dire une construction de l'ensemble des êtres finis. Par ce travail, M. Mamiani a rempli une lacune considérable, et il l'a fait avec une méthode et un plan qui nous semblent donner à son œuvre une importance plus que nationale, car il s'y est proposé avant tout trois fins qui ne nous paraissent recherchées avec autant de sagesse dans aucun autre livre du même genre.

Remarquant d'abord que la philosophie de la nature a été traitée sous l'empire d'idées préconçues et de manière à introduire parmi les êtres une fausse uniformité, il a soumis à

une analyse consciencieuse l'idée de l'être fini, en a tiré un certain point de vue du monde, de sa composition et de sa marche dont nous n'hésitons pas à reconnaître la nouveauté et qui suffirait à lui seul pour assurer à l'auteur des Confessions une place très-honorable dans l'histoire de la philosophie. Les traités de la philosophie de la nature, surtout ceux qui ont vu le jour en Allemagne, recherchent partout *l'unité*; le sien rétablit le *divers* dans les principes et les causes de manière à ce qu'il corresponde à la diversité réelle des phénomènes. La seule unité qu'il admette dans la nature est l'harmonie; le seul principe de cette harmonie est l'être infini avec ses attributs de sagesse et de bonté parfaites. Suivant lui, le développement des êtres et l'ordre qu'ils produisent reposent immédiatement sur leur substantialité et leur causalité propres, mais leur synthèse harmonique et leur marche régulière sont inexplicables sans l'unité d'un même principe et d'une fin commune; double aspect du même être qui produit le monde, varie et perfectionne son œuvre pour l'unir à lui dans la plus parfaite jouissance du bien.

La cosmologie de M. Mamiani est donc un nouvel et sérieux effort pour améliorer le théisme et surtout la partie de cette doctrine qui, sous le nom de Théodicée, embrasse les rapports de Dieu et du monde, étudie les attributs de la Bonté et de la Sagesse infinies ou de la Providence, et résout la question du mal et de ses espèces. Sur tous ces points, le philosophe italien non-seulement laisse derrière lui Gioberti qui ne s'est pas occupé de toutes ces questions en détail, mais Rosmini lui-même, qui, malgré tout le mérite de sa Théodicée, n'a montré à beaucoup près ni autant d'érudition et de science positive, ni autant de vues neuves et larges sur ces grands problèmes. Il y a plus, car M. Mamiani est certainement par son travail un des continuateurs et des réformateurs les plus remarquables de la Monadologie et de la Théodicée de Leibnitz. En effet, il conserve de la première l'idée de la force ou de l'activité individuelle comme caractéristique de la substance; mais supprimant l'isolement des monades et leur harmonie préétablie, il cherche au contraire dans leur communication, leurs combinaisons et leurs actes multiples et associés, l'explication de l'ordre universel.

En outre, toute sa Cosmologie n'est, pour ainsi dire, qu'un

effort perpétuel pour se représenter l'harmonie des êtres sortant de la diversité et de la multiplicité indéfinie des principes actifs ou des monades, combinée avec la causalité et finalité de la providence divine, ou avec l'action du Bien absolu. C'est là une des fins principales que M. Mamiani s'est proposées dans le dessein de sa cosmologie.

Enfin, dans tout ce travail, le philosophe dont nous parlons, loin de prétendre deviner les manifestations de la nature et abuser des constructions *a priori*, professe le plus grand respect pour l'expérience et la méthode des sciences physiques et naturelles. L'explication qu'il donne du monde, les principes qui lui servent à la trouver et à la déterminer sont sans doute empruntés à la spéculation philosophique, mais il ne les emploie qu'à coordonner les faits et nullement à les remplacer ou à les changer par des hypothèses arbitraires. C'est là du moins le caractère général de sa méthode, quel qu'en puisse être d'ailleurs le succès ou l'illusion partielle dans des détails où nous n'entrons pas.

Voilà, à ce qu'il nous semble, ce qu'on peut dire de plus essentiel et de plus général touchant les progrès accomplis dans cette partie importante de la philosophie par les soins de M. Mamiani. Si nous descendions aux doctrines spéciales, nous devrions faire noter particulièrement celles qui regardent le progès et la formation de l'être organique de l'humanité. Sur ces questions, M. Mamiani parle avec l'autorité d'un maître qui les a étudiées profondément et presque seul; sa pensée originale et neuve n'a rien emprunté à ses devanciers, pas même à Vico, dont la philosophie de l'histoire, renfermée dans les bornes des retours périodiques des mêmes formes sociales, n'a connu ni le progrès, ni la vie commune, ni l'organisation générale des peuples.

Ainsi l'Idéalisme italien préparé par les travaux de Romagnosi et de Galluppi, constitué par Rosmini, varié et développé par Gioberti et Mamiani, a passé par les phases, les changements et les applications qui en font un vrai mouvement philosophique. Ses modifications n'ont pas été progressives dans tous leurs détails, mais dans son ensemble il a marché et s'est approché du but idéal d'une philosophie conforme aux aspirations du genre humain et aux exigences des sciences positives. Respectueux pour le sens commun et les besoins pratiques de l'humanité, fidèle à l'esprit et à l'es-

sence du Christianisme, il a été plus conciliant qu'audacieux, plus sensé qu'original et neuf; mais sa modération n'est pas timidité, car elle est inspirée par le sentiment de ce qu'il y a d'impérieux et d'indestructible dans les faits, de grave et de considérable aux yeux du philosophe dans les forces pratiques de l'humanité, dans le sens commun et ses instincts; elle tient à l'harmonie des facultés humaines, à l'unité de l'esprit à la fois pratique et spéculatif, et aussi, il faut bien le dire, à une influence du caractère national, capable sans doute des plus hautes spéculations, mais généralement peu disposé à sacrifier l'expérience et la vie aux témérités de la théorie, et plus propre peut-être à travailler sur les systèmes qu'à les créer.

Tel est du moins le caractère de toute la philosophie italienne du quinzième et du seizième siècle, c'est-à-dire de l'époque célèbre de la renaissance. La philosophie de la Péninsule n'est alors que le renouvellement de toutes les doctrines de l'antiquité. La pensée moderne y apparaît aussi, mais mêlée et presque confondue avec celle des temps anciens; les idées nouvelles y sont enfermées dans une enveloppe étrangère que l'esprit conciliant et organisateur de l'Italie conserve et s'efforce d'approprier à l'esprit nouveau. Alors aussi ce fut l'idéalisme platonicien qui initia à Florence ce mouvement glorieux des études et des idées qui dura deux siècles, produisit les systèmes de Bruno et de Campanella, et, après avoir rallumé en Europe le flambeau de la civilisation avec le concours des arts et des lettres, ne s'arrêta que devant la lueur sinistre des bûchers de l'inquisition. Cette influence persistante de l'Idéalisme dans l'histoire de la philosophie italienne n'est pas l'effet du hasard. Elle tient, ainsi que nous l'avons déjà dit, aux facultés esthétiques de la nation et aux rapports de l'universel avec le sentiment du beau et du grand qui les distingue. Ces rapports sont visibles dans les académiciens de Florence, dans les ouvrages spéciaux que Ficin, Léon l'Hébreu, Pic de la Mirandole, Diaceto et tant d'autres platoniciens du temps ont consacrés à l'amour et à la beauté; ils se manifestent dans les compositions des grands écrivains et des grands artistes qui se pressent dans le palais de Laurent de Médicis, poëte et philosophe lui-même, chantre de l'amour sous toutes ses formes, depuis son origine céleste au sein de Dieu jusqu'à ses illusions et à ses fautes les plus matérielles. Ils animent et élè-

vent les conversations savantes et les ouvrages admirables qui naissent aux cours de Florence et d'Urbin, et sont comme le lien mystérieux qui réunit dans une manière commune de voir et de sentir l'idéal Raphaël et Bembo, Castiglione et Michel-Ange, Ficin et Vinci. Le nom de Platon, qui fut mêlé à ces grands noms, qui fut invoqué par eux comme le maître de la pensée commune, devait recouvrer son prestige et son autorité à la seconde renaissance de l'Italie, et dans la philosophie qui a concouru à sa reconstitution nationale. Et, en effet, l'Idéalisme, affaibli peu à peu avec la vie de la nation, disparu avec son indépendance et son énergie, est rené aussi de ses cendres en même temps qu'elle. Après avoir subi l'invasion du sensualisme, l'Italie a rendu à l'Idéalisme sa place dans les doctrines philosophiques; elle a repris la conscience réfléchie de son énergie intellectuelle en commençant à réagir contre la philosophie des sens par les doctrines de Romagnosi et de Galluppi; elle a reconstitué sa synthèse scientifique avec celles de Rosmini, et enfin, par les écrits de Gioberti, la croyance à l'idéal et son application sont devenues un instrument de rénovation politique et de progrès social. Aujourd'hui encore, s'il est un livre qui contienne une pensée noble et propre à l'Italie, ce livre est celui où M. Mamiani a déposé ses doctrines idéalistes sur le progrès de l'humanité.

Tels sont les rapports de l'idéalisme italien avec l'histoire nationale. Sa place dans l'histoire générale de la philosophie nous paraît être celle-ci. Il vient à la fois de Platon, des réalistes du moyen âge et de Kant. Il appartient à la tradition du platonisme chrétien, à laquelle saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure et, jusqu'à un certain point, saint Thomas participent à divers titres ; mais on le jugerait bien imparfaitement si on n'y voyait que cet élément ou si on se le représentait simplement comme un écho des luttes du Réalisme et du Nominalisme, égaré dans les temps modernes. Parmi les doctrines qu'il remue et qu'il rajeunit, le platonisme chrétien et l'idéalisme du moyen âge sont sans doute les plus importantes; elles sont, pour ainsi dire, la matière sur laquelle il travaille et répondent aux restes d'une civilisation ancienne encore attachés à l'esprit renaissant de l'Italie. Mais si la matière est vieillie, la forme qui l'organise ne l'est pas ; le principe qui lui rend la vie est nouveau. Ce

principe est le fils de la pensée moderne, car il appartient à Descartes et à Kant. C'est la pensée libre s'analysant elle-même, examinant ses facultés et ses lois, arrivant à l'idée par la sensation, la conscience et l'expérience, et rétablissant la valeur ontologique de l'idée après l'avoir éprouvée dans le creuset de la philosophie critique. Si Mamiani et Gioberti modifient, étendent et appliquent l'idéalisme rosminien, Rosmini lui-même est le continuateur de Kant, il a conscience de l'être et il prétend l'être. Son ontologie et son idéologie aspirent à résoudre les problèmes soulevés par la critique de la raison pure. Son école continue, de ce côté des Alpes, le mouvement initié en Allemagne par le philosophe de Kœnigsberg, en le rattachant à la tradition chrétienne et au platonisme.

Car, en Italie comme en Allemagne, il n'a pas été possible à la pensée de s'arrêter au doute critique de Kant; ce balancement incertain, cette oscillation indéterminée entre l'être et le néant, entre le noumène et le phénomène, qui est le trait distinctif de cette philosophie, n'a pu convenir ni dans l'un ni dans l'autre pays aux exigences de la science et aux instincts impérieux de l'esprit humain. La vérité est affirmative dans son essence, ou elle n'est pas. La raison ne peut s'accommoder d'une vérité qui n'est telle qu'à demi et qui rend la connaissance faible et contradictoire. Aussi a-t-on vu paraître en Allemagne les systèmes successifs de Fichte, de Schelling et de Hégel, dont le but et le résultat principal a été de détruire le doute critique de Kant par une théorie nouvelle de l'être et de la pensée. C'est là la fin que se proposent les doctrines du moi absolu, de l'absolu considéré comme substance identique de la nature et de l'esprit, de l'idée, forme et essence à la fois absolue et mobile des choses et de la pensée.

Cette serie de systèmes, dont le retentissement éclatant s'est étendu à toute l'Europe, a eu pour parallélisme en Italie une série du même genre, bien moins originale cependant, et avec de grandes différences pratiques. Cette série est du même genre, car elle appartient aux systèmes idéalistes; elle a le même point de départ, c'est-à-dire le Kantisme ou l'idéalisme subjectif, doctrine qu'on retrouve en partie dans les opinions de Galluppi touchant la nature de la vérité; en outre, elle prend d'abord la même direction, c'est-

à-dire qu'elle aspire à sortir du sujet pour atteindre la vérité objective et absolue. Et, en effet, que prétend faire la philosophie allemande après Fichte, le disciple immédiat de Kant, si ce n'est sortir du scepticisme critique et de l'idéalisme subjectif en ramenant, par un nouvel effort de la philosophie, l'opposition de la pensée et du monde à l'unité supérieure de l'absolu et de l'idée, et en rapportant la vérité contenue dans l'une et dans l'autre à un même principe? Et qu'ont prétendu les idéalistes italiens, si ce n'est chercher aussi l'harmonie entre le sujet et l'objet de la connaissance, et trouver le fondement unique et objectif de la vérité, tantôt par la distinction de la réalité et de l'idéalité et leur union dans l'âme et dans l'être absolu (Rosmini), tantôt par l'intuition d'un rapport de causalité créatrice entre le fini et l'infini considéré comme loi première de l'univers et de la connaissance (Gioberti), tantôt enfin per la présence de l'absolu à l'esprit de l'homme, et par un rapport de représentation qui rattache les idées à l'activité divine et aux choses sensibles (Mamiani)? Nous reconnaissons que la série italienne est d'une importance considérablement moindre que l'allemande dans l'histoire générale de la philosophie; car sans parler du vaste savoir de Kant, de Schelling et de Hégel, dont Rosmini a peut-être approché en Italie, et dont M. Mamiani vient de nous donner une brillante image dans sa Cosmologie, les systèmes dont nous parlons n'ont guère franchi les limites de l'esprit national, quoique, à vrai dire, leur influence dans ces bornes soit très-considérable.

Nous disons enfin que le caractère propre de la série italienne est différent du caractère qui distingue la série allemande; car tandis que les systèmes allemands admettent tous plus ou moins l'unité de substance et ne s'arrêtent pas aux protestations du sens commun contre l'unification substantielle du fini et de l'infini, les systèmes italiens s'efforçent de l'éviter. Leur essence commune est l'Idéalisme, mais l'idée qu'ils admettent repose sur un être qui est l'objet supérieur de l'intelligence humaine et ne se confond point avec elle. Ce serait sans doute présomption de prétendre que les hypothèses qu'ils ont imaginées pour rendre compte du rapport de l'idée à l'absolu sont les seules possibles, et qu'avec elles l'Idéalisme a dit son dernier mot. Nous maintenons seulement que ces hypothèses pouvaient être faites et devaient

l'être dans l'intérêt de la science à côté de celles plus séduisantes, mais plus fragiles peut-être des idéalistes allemands. L'avenir dira de quel côté on a été, sur ce point, plus près de la vérité. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'idéalisme italien est ontologique et objectif, comme l'ancien platonisme, et qu'il n'a cessé de croire à l'immutabilité de l'être absolu, principal fondement de théisme, base de la distinction substantielle de Dieu et du monde.

Une autre considération avant de finir ce travail. Nous demandons à nous arrêter un instant sur les rapports qui existent entre les périodes de développement philosophique qui s'étendent en Italie de Gioia à Galluppi, en Angleterre depuis les disciples immédiats de Locke jusqu'à Reid, en France depuis Tracy jusqu'à Royer-Collard et Cousin. Ces rapports nous paraissent instructifs, car nous croyons y voir paraître une loi attestée par les faits et confirmée par le raisonnement. La loi est celle-ci : que l'esprit philosophique, une fois enfermé dans la théorie exclusive de la sensation, ne s'élève pas d'un seul coup à la conception de l'essence absolue de la vérité, ni partant à la conscience de l'idée considérée comme sa manifestation; pour aller de la sensation, base du Sensualisme, à l'idée fondement de l'Idéalisme, il passe par un certain nombre de degrés intermédiaires, dont les principaux et essentiels sont : 1° la restitution de l'*activité du moi*, et 2° la reconnaissance de la *pensée* comme fonction différente de la sensibilité.

A ces conditions seulement l'apparition ou le rétablissement de l'Idéalisme est possible dans l'histoire de la philosophie. Car l'idée qui se rattache, par la vérité ou par la loi nécessaire qu'elle contient, à un rapport de notre esprit avec l'être absolu, c'est-à-dire à l'objet le plus élevé de la spéculation philosophique, ne peut être reconnue, comprise et expliquée, si la pensée, où elle a sa source, ne se distingue pas de la sensation: et la pensée elle-même n'est pas capable de ce travail, si elle ne saisit d'abord dans la conscience l'activité qui la caractérise et qui la sépare des modes passifs de la sensibilité extérieure. Car le tort le plus grave du sensualisme est de ramener généralement les fonctions de l'âme à des phénomènes de la passivité, de la dépouiller d'attributs et de facultés propres, et de l'habituer à considérer sous cette forme tout ce qui se produit dans son

sein. Un autre trait essentiel du sensualisme, c'est de n'admettre d'autres existences que celles qui sont l'objet des sens, qui se rattachent à l'étendue et sont susceptibles d'être perçues ou imaginées sous les conditions des phénomènes extérieurs. Il s'ensuit que, du côté de l'objet pensé comme du côté du sujet pensant, le sensualisme détourne entièrement l'esprit des conceptions et des dispositions qui sont nécessaires pour se représenter et comprendre les faits et les vérités qu'il n'admet pas et dont il lui est impossible de rendre compte. Habitué à tout se représenter sous la forme de sensation et d'image, l'esprit prévenu rejette, sans l'examiner, toute doctrine contraire à ce préjugé, ou l'examine en la voyant à travers un prisme qui la détériore. De là la nécessité d'un certain temps pour que la réflexion, excitée par les suggestions intérieures ou par les protestations du sens commun, reprenne son libre exercice et rende à la vue de l'âme sa rectitude et sa vigueur. Car comme toute activité naturelle, la réflexion ne va point par sauts, mais par degrés; il appartient même à sa nature plus qu'à toute autre de suivre cette marche. Réfléchir, c'est se replier sur sa pensée ou sur une connaissance, la décomposer en ses parties, en remarquer les rapports, suivre la chaîne de ces rapports. Or, tout ce travail n'est possible qu'à la condition d'être graduel. Il doit donc arriver et, comme l'histoire nous l'atteste, il arrive réellement que la réflexion philosophique ne va du Sensualisme à l'Idéalisme qu'en passant par un certain nombre de doctrines intermédiaires; après avoir rendu compte de la connaissance et de l'être par la sensation et le phénomène, elle ne s'élève à l'idée et à l'idéal qu'à travers la région moyenne de l'activité et de la pensée. Elle s'aperçoit que l'esprit n'est pas simplement le produit passif du monde extérieur, qu'il est une force et qu'il vaut par lui-même; elle étudie ensuite les modes et les effets de cette activité, et elle comprend que la pensée ne doit nullement être confondue avec les fonctions des sens. Alors enfin, et seulement alors, elle est capable de saisir l'importance de l'idée et son rapport à l'absolu.

Cette marche, qui va des sensations et des modes passifs à la conscience de l'activité intérieure, et de l'activité à la pensée pour s'élever ensuite à son objet intelligible et universel, est conforme à la loi suivie par la nature dans le c

veloppement de l'âme individuelle. Car ici aussi la vie commence par les sens extérieurs et les instincts matériels, avant d'être ramenée au-dedans et de donner l'éveil à la conscience, et elle demeure d'abord longtemps bornée au contraste immédiat du moi et du non-moi, et à la connaissance des phénomènes particuliers, avant de saisir par la réflexion la signification de l'universel et prononcer avec intelligence le nom divin de l'infini.

Mais consultons les faits pour établir la thèse que nous avons posée. On a vu les rapports qui existent entre Gioia, Romagnosi et Galluppi. Gioia est un disciple fidèle de Condillac dans la théorie de la connaissance ; pour lui, comme pour le philosophe français, tous les produits de l'intelligence sont des sensations transformées ; Romagnosi entend, à son tour, rapporter toutes les idées aux sens, mais parmi eux, il en admet un qui s'élève au-dessus des sens proprement dits, et, sous le nom de sens logique, accomplit les fonctions actives de la raison et fournit les vérités idéales. Enfin, Galluppi distingue définitivement la pensée et son activité propre de toute fonction sensitive et prépare par là le chemin à une doctrine plus large et plus élevée. Eh bien, ces mêmes rapports se retrouvent entre Locke, Hutcheson et Reid dans l'histoire de la philophie anglaise. M. Cousin les a mis en pleine lumière dans son beau livre sur la *Philosophie Ecossaise*. Hutcheson y occupe, par rapport à Locke et à ses disciples Collins et Dodwel, la même place et y joue le même rôle que Romagnosi par rapport à Gioia et à d'autres disciples non moins dociles de Condillac. Il est clair aussi que Reid y soutient envers Hutcheson la même relation que Galluppi envers Romagnosi. En d'autres termes, il s'est répété en Italie le même travail et le même progrès de réflexion qui s'était accompli en Ecosse dans des circonstances identiques, sous l'action des mêmes causes et avec l'application de la même loi.

« Hutcheson, dit M. Cousin, ne se porte pas l'adversaire « de Locke, loin de là, il ne lui résiste que sur deux points, « l'idée du beau et l'idée du bien.

« Nulle part Hutcheson ne révoque en doute le principe « général que toute idée vient des sens ; partout il le main- « tient, même alors qu'il s'en éloigne.

« Remarquez ce qu'il fait pour la conscience. En réalité

« quel rapport y a-t-il entre la sensation et la con-
« science?

« De quel droit donner le même nom à des choses dis-
« semblables?

« Dans la sensation l'homme est passif, il est acti
« déjà dans la conscience, surtout dans cette conscience
« développée, appelée par Locke et Hutcheson lui-même
« la réflexion. . . . . Mais que deviendrait
« le système que toutes nos connaissances dérivent de la
« sensation, si on admettait qu'il y a une différence radi-
« cale entre la sensibilité et la conscience, et si on donnait à
« l'une et à l'autre des noms différents? . . . .
« Comme on connaît par les sens, de même on connaît par
« la conscience; donc la conscience est un sens.

« On réalise cette métaphore et on donne le nom de
« sens à la conscience et à la réflexion. Les sens internes
« ou externes expliquent donc toute la connaissance
« humaine.

« Hutcheson en convient; mais, il veut sauver l'idée
« du bien. Il le veut, mais s'il est possible, sans com-
« promettre le système. Là est le nœud de la difficulté; là
« aussi est l'artifice, l'invention propre de Hutcheson. Pour
« comprendre la juste mesure de son originalité, com-
« ment il se sépare de Locke et en même temps lui reste
« fidèle, il faut se rendre compte d'une distinction qu'il a
« introduite dans la sensibilité, celle des sens directs et des
« sens réfléchis.

« Les sens extérieurs nous fournissent directement cer-
« taines idées que sont les idées mêmes de la sensation; le
« sens intérieur ou la conscience nous fournit directement
« certaines idées, les idées de nos opérations. En même
« temps que ces divers sens atteignent diversement leurs
« objets propres, à côté d'eux, dans l'ample sein de la
« sensibilité, sont d'autres sens, cachés mais réels, qui n'en-
« trent pas d'abord en exercice, qui ne prennent jamais l'i-
« nitiative, mais qui mêlent leur action à celle des autres
« sens et apportent leur part distincte et effective à la con-
« naissance humaine. Ce sont des sens comme les premiers,
« leurs produits sont aussi des sensations. . . . . . .
« D'un autre côté, ces sensations nouvelles ont aussi des ca-
« ractères qui leur sont propres; elles diffèrent des pre-

« mières en ce qu'elles ont d'autres objets et ouvrent à « l'esprit humain d'autres perspectives, un autre monde... « Quand on fait sous nos yeux ou quand nous faisons nous-« mêmes une certaine action, le sens externe ou le sens in-« terne nous donnent directement la sensation et l'idée de « cette action; ils attestent que cette action dont nous « sommes les spectateurs ou les auteurs nous est agréable « ou désagréable en ce moment; puis un sens réfléchi, inter-« venant au milieu de l'action des sens externes ou internes, « nous suggère indirectement une autre sensation laquelle « à son tour nous donne une autre idée, qui n'est pas celle « de la peine ou du plaisir, mais l'idée du bien et du mal, « du juste et de l'injuste, caractères extraordinaires et mys-« térieux qui échappent à la prise directe du sens externe « ou interne et que nous révèle le sens réfléchi. Ce sens « nouveau, Hutcheson l'appelle le sens du bien et du mal... « et il appelle sens du beau celui qui nous donne l'idée du « beau. » (V. Cousin, *Philosophie écossaise*, troisième édition, Paris, 1857, pages 60-62.)

Presque toutes les observations faites dans ces pages par Cousin sur le rapport de Hutcheson à Locke peuvent s'appliquer au rapport analogue qui existe entre Romagnosi et Condillac ou Gioia. Guidé par son bon sens, Romagnosi veut mettre le sensualisme en harmonie avec la nature humaine, sans rompre cependant avec son école. Pour cela, il a recours à un sens nouveau, le sens logique, et, par cette hypothèse, il s'efforce d'expliquer la connaissance de l'abstrait et du rationnel. De même Hutcheson, pour rendre compte des idées du bien et du beau et les sauver du naufrage qui les menace dans la doctrine de la sensation, imagine deux nouveaux sens et y place l'origine spéciale de ces idées. De part et d'autre, c'est le même procédé et le même but. Substituez l'Italie à la Grande-Bretagne, Condillac à Locke, et vous pourrez répéter sur Romagnosi presque toutes les parties du jugement que M. Cousin applique à Hutcheson. La seule différence remarquable qui existe entre eux, c'est qu'ils sont conduits à dilater la sphère du sensualisme par un mobile différent; car Hutcheson, Écossais et homme d'Église dans les premiers temps de sa carrière, cède à l'instinct du bien et du beau; incrédule comme un fils du dix-huitième siècle, passionné pour la science, Romagnosi éprouve avant

tout le besoin d'arracher les principes de la logique aux étreintes d'une philosophie qui les étouffe. Mais ces différences ne sont pas essentielles, car elles portent des deux côtés sur les objets rationnels de la connaissance, et si le sens logique de Romagnosi embrasse dans sa large compréhension les sens du beau et du bien admis par Hutcheson, il est à noter cependant que le sens interne et réflexif du philosophe écossais ne donne pas moins d'unité à sa théorie.

Le passage de Romagnosi à Galluppi semble une reproduction exacte de celui qui s'est opéré de Hutcheson à Reid. Et la ressemblance s'explique d'autant mieux que Galluppi connaissait Reid et profitait de ses travaux. Il est vrai qu'entre Reid et Hutcheson il y a Smith; mais l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux*, qu'a-t-il fait autre chose qu'étudier le sens moral déjà admis par Hutcheson et l'appliquer au rapport de l'homme avec ses semblables? C'est tout au plus un nouveau sens moral qu'il a établi, et par conséquent il n'a pas innové profondément dans les théories de l'école? Pour trouver cette innovation profonde, pour reconnaître la présence d'un élément nouveau dans la doctrine de la connaissance, il faut descendre jusqu'à Reid et à ses observations sur la nature et le rôle des facultés intellectuelles.

Là l'activité de la pensée dans la perception des choses extérieures et dans la conception de l'universel est établie clairement et solidement. Là le rôle de la pensée se distingue véritablement de celui des sens et du sentiment. Or, il en est de même de Galluppi.

Le philosophe de Tropée a marqué nettement la place de la pensée dans le développement de la connaissance humaine, il a parfaitement caractérisé les fonctions de l'activité intellectuelle; il est même allé sur ces points plus loin que Reid, parce qu'il a pu profiter des travaux de Kant postérieurs à ceux du philosophe écossais.

Telles sont les ressemblances qui nous paraissent exister entre les mouvements philosophiques de l'Ecosse et de l'Italie. Il ne nous semble pas moins exact de les reconnaître dans le mouvement français qui s'étend de Destutt-Tracy à Cousin : car, ici encore, est une série représentée princip-

lement par Laromiguière, Maine de Biran et Royer-Collard.

Il est vrai que leurs travaux ont été plus simultanés que successifs; mais qu'importe? Le rapport de succession est, dans la matière dont nous nous occupons, plutôt accessoire qu'essentiel; il ne s'agit pas de savoir si, dans les différents pays et dans des situations philosophiques analogues, la philosophie emploie le même temps, le même nombre de têtes et le même ordre d'écrits ou d'enseignements pour arriver au même résultat; mais si, avec les accidents inséparables de la diversité des individus, des pays et des peuples, on retrouve généralement le même ordre de faits, et si on doit nécessairement le retrouver. Il s'agit de savoir si l'esprit humain va du Sensualisme à l'Idéalisme par des degrés qui tiennent aux lois mêmes de la pensée et qui font de l'histoire de la philosophie une pierre de touche pour vérifier la spéculation individuelle. Le nombre des philosophes qui fournissent ces degrés, la simultanéité ou la succession de leurs observations n'ont qu'une importance secondaire et accidentelle.

Cela étant, il nous semble incontestable que Laromiguière, Maine de Biran et Royer-Collard ont joué réellement le rôle que nous leur attribuons, c'est-à-dire celui qui consiste à rétablir l'activité de l'esprit dans ses fonctions intérieures et à reconnaître la nature propre et l'importance de la pensée. Laromiguière peut si bien être comparé à Romagnosi et à Hutcheson, que l'*attention* et le *sentiment*, qu'il distingue de la *sensation*, rétablissent dans sa doctrine l'activité de l'intelligence et la source spéciale des vérités de raison (*sentiment des rapports*), aussi bien que le *sens logique* et les *sens réfléchis* du philosophe italien et du philosophe écossais les restituent dans leurs théories respectives. Quant à Maine de Biran, on sait que le regard profond qu'il a porté sur les faits de conscience lui a manifesté l'essence de la volonté de manière à étendre et améliorer admirablement la réforme initiée par Laromiguière dans la philosophie française.

Enfin, Royer-Collard n'est qu'un disciple de Reid, qui emploie une éloquence et une intelligence supérieures à répandre en France une doctrine psychologique, qui, par son

caractère et sa portée, était parfaitement appropriée aux circonstances scientifiques et sociales dans lesquelles elle paraissait.

Reid, interprété par Royer-Collard, rendait ainsi à la France le même service qu'il avait rendu à l'Ecosse, c'est-à-dire de faire connaître clairement la nature distincte des facultés intellectuelles et par conséquent la valeur propre de la pensée. Alors enfin la philosophie française pouvait remonter par la réflexion le cours des âges jusqu'à Descartes, son fondateur, suivre et comprendre le développement de son esprit et tenter l'édification d'un système sur les bases réunies de l'observation intérieure et de l'histoire. Alors enfin, il lui était possible d'apercevoir et d'entendre l'élément indestructible de vérité qui est contenu dans l'idéalisme, et Cousin pouvait espérer d'arracher, sur les traces de Hégel, à chaque système le mot de son énigme, et de recomposer par l'Eclectisme le dessin caché dans les replis de l'Etre humain.

On a reproché à l'Eclectisme de ne pas être un vrai système. Nous n'entendons et n'avons nul besoin de le défendre ici ni de l'attaquer; nous voulons seulement remarquer deux choses : d'abord que l'éclectisme de Cousin s'est élevé, quoique timidement, jusqu'au platonisme, car il a admis une intuition de l'absolu, et de son triple aspect, le vrai, le beau et le bien; ensuite, que, par ses disciples et notamment par Jouffroy et Jules Simon, l'Idéalisme a été appliqué à la morale et aux questions sociales avec élévation et éloquence, tandis que Vacherot, Ravaisson et Saisset en ont cultivé plus spécialement le côté métaphysique.

Sans nous exagérer la portée des considérations auxquelles nous venons de nous livrer, il nous sera permis de conclure qu'elles prouvent une fois de plus que l'histoire de la philosophie ne se compose pas de systèmes sans lien et sans suite, mais qu'un ordre visible règne entre les formes de la pensée philosophique aussi bien qu'entre les formes politiques des peuples, qu'elles se reproduisent avec la répétition des mêmes causes sociales et scientifiques, et que, par conséquent, elles font partie du développement régulier de l'intelligence et de l'activité de l'esprit humain.

Elles confirment ce qu'on sait déjà, mais ce qu'il n'est pas inutile de redire aux ennemis de la philosophie et à ses amis trop tièdes, que le mouvement de la pensée philosophique accompagne le mouvement de la société, et que tantôt il prend part à ses progrès, tantôt il les initie, sous la direction de lois constantes, et avec une certaine unité de but, au milieu des accidents variés de la civilisation et de l'histoire.

FIN

TABLE DU SECOND VOLUME.

LIVRE IV. — MAMIANI.

CHAPITRE PREMIER

Biographie de M. Mamiani. — Sa famille. — Ses études au collége romain. — Son séjour en Toscane. — Sa collaboration à l'*Antologia* et ses rapports avec les écrivains qui fréquentaient le cabinet littéraire de J.-Pierre Vieusseux. — Son séjour et ses occupations à Turin. — Révolution romagnole en 1831. — Mamiani membre du gouvernement provisoire de Bologne et ministre de l'intérieur. — Capitulation d'Ancône. — Mamiani en prison à Venise. — Son exil et son séjour en France. — Son talent poétique. — Son influence dans l'émigration italienne. — Son écrit intitulé : *Notre Avis sur les affaires d'Italie* (1839). — Son retour en Italie, en 1846. — Mamiani à Rome en 1848. — Mamiani deux fois ministre de Pie IX. — Lettre de Mamiani à Gioberti sur la révolution mazzinienne de Rome. — Sa conduite à la Constituante romaine. — Mamiani à Gênes et à Turin. — Il devient ministre de l'instruction publique dans le cabinet présidé par M. de Cavour en 1860. — Son académie de philosophie italique.. 3

CHAPITRE II

Place de la philosophie de M. Mamiani dans le développement de l'idéalisme italien. — Phases par lesquelles est passée sa pensée. — Ouvrages dans lesquels elle est exposée : l'*Ontologie et la Méthode, les Dialogues de la science première, les Confessions d'un métaphysicien.* — Distinction établie par M. Mamiani entre la *philosophie naturelle* ou *du sens commun* et la *philosophie théorétique.* — Principes et méthodes de l'une et de l'autre. — Exposition de la philosophie théorétique contenue dans les *Confessions.* — Plan de cet ouvrage et esprit général de la philosophie de M. Mamiani. — Ontologie. — Préliminaires relatifs à la doctrine

de la connaissance; la perception et l'intellection; le sensible et l'idée; rapport de l'idée à la chose perçue et à l'objet intelligible; nature représentative de l'idée. — Son rapport à l'absolu. — Existence de l'absolu et sa démonstration. — Rapports entre le principe de l'idéalisme de M. Mamiani et celui des doctrines de Gioberti et de Rosmini. — Les *influx* divins dans l'humanité relativement au vrai, au beau, au bien et au saint. — Rapports des idées entre elles et avec le monde. — Passage de l'ontologie à la cosmologie; le bien et la nécessité de la création........ 23

CHAPITRE III

Cosmologie, sa méthode, son rapport à la Théodicée. — Puissance et sagesse divines. — La communication du bien est la raison et le but de la création. — Les conditions de cette communication établissent l'ordre de l'univers et la marche des êtres. — Le fini; analyse de sa nature et de ses caractères. — Activité et limitation. — Rapport du fini avec la multiplicité et la diversité. — Conséquences qui en dérivent pour son activité. — Son opposition à l'infini. — Nécessité du concours des finis pour leur développement. — Les sujets substantiels et la Monadologie de Leibnitz. — Modification des idées du philosophe allemand touchant l'effort permanent des monades et leur isolement. — Principes de l'identité et du changement des êtres finis. — Du semblable et du divers dans la création. — Importance du divers et ses rapports avec le possible et le compossible.— Comment il faut se représenter la variété et l'unité du monde. — Questions du mal et de l'optimisme. — Le mal métaphysique n'est pas entièrement négatif.. 67

CHAPITRE IV

Division des êtres finis : la Nature, la Vie, l'Esprit.— Sphères de la Nature : stellaire, éthérée, chimique. — Méthodes de la Nature. — Unité et variété. — Cosmologies qui exagèrent l'unité. — Impossibilité d'une science absolue *a priori* de toute la Nature. — Première manifestation de la Finalité avec la Vie. — Correspondance entre la Vie, l'Individualité et la Finalité. - Définition de la Vie; analyse de cette définition. — La vie et l'organisation. — Différence et accord entre elles. — Principes de la vie végétative et de la vie animale; monades et âmes sensitives. — Le principe de la vie rationnelle ou l'esprit. — Unité substantielle et puissance multiple de l'esprit. — Sa suépriorité sur les principes antérieurs. — L'esprit de l'homme est fin en soi, et tout le reste est fin relative ou moyen par rapport à lui. — Vision de l'absolu. — La communication du bien se réalise; le but de la création est atteint...................... 85

CHAPITRE V

Théorie du progrès; définition générale; analyse de cette définition. — Possibilité et nécessité du progrès dans l'univers. — Dans quelles sphères de l'existence il s'accomplit. — La vie et le principe de la vie en son sujet. — Comment les forces inorganiques y participent indirectement.

— La nécessité du progrès indéfini fondée *a priori* sur la bonté de Dieu, le but de la création, la nature du fini et son rapport à l'infini. — Impuissance des preuves expérimentales à donner le même résultat, et leur valeur lorsqu'on les subordonne aux preuves rationnelles. — Importance et rôle spécial des êtres rationnels dans la réalisation du progrès. — Immortalité de l'âme et de l'espèce humaine. — Limitation du progrès sur la terre, — Progrès social. — Théorie de M. Mamiani sur l'*unité organique de l'humanité*. — Éléments de la civilisation, rapport de leur développement avec la formation et le perfectionnement de l'unité organique de l'humanité. — Lois qui président à cette formation et à ce perfectionnement. — Philosophes italiens qui ont précédé M. Mamiani dans la recherche des lois de l'histoire : Vico, Stellini, Romagnosi.......... 105

CHAPITRE VI

Opinions des penseurs laïques et rationalistes italiens sur les rapports de l'Église et de l'État; Gioia et Romagnosi. — Programme sur la réforme du catholicisme contenu dans une œuvre posthume de Gioberti. — Écrit du professeur Bertini sur la question religieuse. — Idées de M. Mamiani sur le même sujet; son livre intitulé : *Renaissance catholique*; Rome nouvelle; idéal du catholicisme transformé par la liberté et le progrès. — Influence pratique de l'idéalisme italien dans la question des rapports de l'Église et de l'État; projets de loi de 1861 et de 1867. — Caractères qui rattachent les tendances pratiques de l'idéalisme italien à ses tendances spéculatives.. 129

LIVRE V. — DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE GIOBERTI.

Hégéliens, Sceptiques, Scolastiques.

CHAPITRE PREMIER

Dernière philosophie de Gioberti; elle peut être considérée comme une transition entre l'idéalisme italien et le développement de la philosophie hégélienne en Italie. — Analyse des doctrines contenues dans les œuvres posthumes de Gioberti sur l'idée et l'objet de la philosophie, sur la connaissance de ses éléments, sur la dialectique et la création. — Nouveau rapport établi par Gioberti entre la philosophie et la religion, dans sa *Protologie;* son rationalisme. — Nouveau rapport établi dans le même ouvrage entre la connaissance du sensible et celle de l'intelligible. — Nouvelle manière dont il détermine et unit l'intuition, la réflexion et le langage. — Origine du langage et révélation............................ 143

CHAPITRE II

Nouvelles spéculations de Gioberti sur la création. — L'infini actuel, l'infini potentiel et les choses finies. — En quel sens le monde est en Dieu et n'est pas Dieu. — Vie intérieure et personnalité divines. — Rapports de ressemblance et de différence entre la dernière philosophie de Gioberti et

l'Hégélianisme.— Gioberti prend une position intermédiaire entre le Christianisme et Hégel, moyennant un nouveau développement du platonisme. — Interprétation, coordination et application de la *mimésis* et de la *méthexis* platoniciennes. — Leur conciliation avec la création. — La dialectique hégélienne et la dialectique suivant Gioberti. — Limites du rationalisme de ce dernier. — Rapports qui existent entre ses idées et celles de Pomponat et du cardinal Cusa sur les miracles et les mystères de la religion chrétienne .... [illegible]

CHAPITRE III

L'hégélianisme en Italie. — Ses rapports avec la dernière forme de la philosophie de Gioberti. — M. Bertrando Spaventa. — Ses écrits sur la philosophie italienne et sur Gioberti. — Méthode historique de M. Spaventa; le *processus* de l'idée hégélienne et l'histoire de la philosophie. — Manière de voir de M. Spaventa sur la marche et le résultat de la philosophie du dix-neuvième siècle. — Gioberti selon M. Spaventa et le vrai Gioberti. — L'histoire de la philosophie doit servir de contre-épreuve aux hypothèses des systèmes, et, par conséquent, être exposée avec une méthode indépendante de ces hypothèses.................................. 193

CHAPITRE IV

L'hégélianisme en Italie (suite et fin). — Travaux de M. Véra. — Sa manière d'expliquer la création d'après Hégel. — Réflexions critiques sur ce point capital de la doctrine hégélienne et défense du théisme. — Différence entre l'idéalisme absolu et l'idéalisme tempéré, dans la question des rapports de Dieu et du monde, et relativement à la manière dont l'esprit humain conçoit l'action créatrice. — La méthode de l'idéalisme absolu et les jugements analytiques. — Rapports de l'idéalisme italien avec cette méthode et ces jugements. — Philosophes et écrivains de l'école hégélienne; la marquise Florenzi, les professeurs de Meis, de Santis et Fiorentino .... [illegible]

CHAPITRE V

Scepticisme critique. — Caractères communs des philosophes qui appartiennent à ce groupe. — Ils se rattachent, par des tendances sociales, aux philosophes français du dix-huitième siècle. — M. Joseph Ferrari. — Son livre sur la *Philosophie de la révolution*. — L'idée du mouvement et celle du contraste dans le mouvement dominent sa doctrine philosophique et sa méthode. — Sa manière de voir sur les contradictions : il admet qu'elles sont sans nombre, font partie de l'essence des choses et sont à jamais insolubles. — Différence profonde entre cette opinion et les théories de Kant sur les antinomies de la raison, et de Hégel sur les contradictions et leur conciliation. — Idées de M. Ferrari sur les rapports de la Logique et de la Nature, de la raison et de l'expérience, sur la valeur et les limites de la connaissance, sur la révélation naturelle. — Le résultat spéculatif de la philosophie de M. Ferrari est une sorte de

Naturalisme phénoménal. — Ses idées sur le mouvement et les oppositions des sociétés politiques. — Ses rapports scientifiques avec les idéalistes italiens 229

CHAPITRE VI

Scepticisme critique (suite). — M. Ausonio Franchi.— Faits biographiques. — Ses ouvrages. — Sa Revue philosophique intitulée : *La Ragione* (1853-1857). — Direction politique de sa pensée et de ses écrits. — Ses rapports avec les écrivains français et allemands de l'école socialiste. — Caractère de ses polémiques avec les philosophes italiens et notamment avec les idéalistes, qu'il combat autant que les orthodoxes et les théologiens. — Idée de son livre intitulé : *Philosophie des écoles italiennes*, et de son ouvrage sur le *Sentiment*. — Le scepticisme critique enté sur l'empirisme et un naturalisme phénoménal sont la double forme des doctrines spéculatives de M. Franchi. — Réflexions sur son livre intitulé : *La Religión* du dix-neuvième siècle, et sur la religion de l'humanité professée par l'auteur. — Distinction à faire entre le sentiment et l'idée de l'infini, la religion naturelle et les religions positives ; insuffisance de l'*humanisme* ou religion de l'humanité.. 251

CHAPITRE VII

Philosophie critique et mysticisme de M. Mazzarella. — Ses rapports avec Ferrari et Franchi. — Son livre sur la *Critique de la Science*. — Sa manière d'entendre et de poser le problème critique. — Sa solution mystique. — Réflexions sur les reproches qu'il adresse à Kant. — Philosophie chrétienne de M. Conti. — Ses rapports avec les doctrines des philosophes précédents ; son opposition au scepticisme et à l'idéalisme. — Sa manière d'entendre la conscience ou la connaissance naturelle et primitive, et relations qu'il établit entre cette connaissance, le sens commun et les traditions philosophique et religieuse. — Sa doctrine sur les criterium de la certitude. — Sa manière d'envisager l'histoire de la philosophie. — Écrivains et savants qui s'efforcent d'appliquer la méthode historique et expérimentale aux études philosophiques. — Tendances au positivisme et au naturalisme. — Villari, Tommasi, Moleschott....... 271

CHAPITRE VIII

L'école théologique, différences qui la séparent des écoles idéalistes et particulièrement de l'école idéaliste italienne. — Rapport de l'école théologique avec l'autorité ecclésiastique et avec Rome. — Mouvement imprimé à cette école par De Bonald, De Maistre et La Mennais. — Ses représentants espagnols, Donoso Cortès et Balmès. — Le père Ventura, sa place et son rôle dans cette école. — Notice biographique. — Ses rapports avec La Mennais. — Ses rapports avec Pie IX et son rôle politique à Rome. — Ses discours pour la mort d'O' Connell et les victimes de la révolution de Vienne de 1848. — Contradiction entre son libéralisme démocratique et les principes de sa philosophie. — Ses ouvrages. — Idées

de son livre *De Methodo philosophandi*; il y unit les idées de Bonald à la méthode scolastique et à la philosophie de saint Thomas. — Ses livres sur la *Raison catholique et la Raison philosophique*, sur l'*Origine des idées*, sur la *Vraie et la fausse Philosophie*, sur la *Philosophie chrétienne*. — Ses invectives violentes contre les philosophes indépendants et la libre recherche. — Sa distinction entre la philosophie *inquisitive* et la philosophie *démonstrative*; son traditionalisme excessif. — Coup d'œil sur l'école théologique à Rome après le départ de Ventura. — Les écrivains de la *Civitta cattolica* et la réaction politique de 1850. — But et esprit de cette Revue. — Ouvrages philosophiques qui en sont issus. — *Traité de la connaissance intellectuelle* du père Liberatore; son *Compendium Logicæ et Metaphysicæ* (1868) et Livres du père Taparelli d'Azeglio sur le *droit naturel et sur les gouvernements représentatifs*. — La scolastique à Rome et son harmonie avec le *Syllabus* pontifical contenant les erreurs philosophiques de notre temps........................ 291

CHAPITRE IX

Résumé général. — Le mouvement philosophique de l'Italie au dix-neuvième siècle embrasse deux classes principales de doctrines : 1° celles qui sont professées par les idéalistes italiens; 2° celles qui sont suivies par leurs adversaires. — Caractères et rapports des écoles opposées à l'école idéaliste italienne; les hégéliens, les sceptiques, les scolastiques. — L'idéalisme italien de ce siècle est un idéalisme tempéré par l'expérience et par les exigences pratiques de l'esprit humain. — Manière dont il a été préparé, formé et développé. — Caractère propre et enchaînement des doctrines de Romagnosi, Galluppi, Rosmini, Gioberti et Mamiani. — Rapports de l'idéalisme italien avec le caractère national et la reconstitution politique de la Péninsule. — Sa place dans l'histoire de la philosophie de l'Europe. — Ses rapports avec le platonisme et le kantisme. — Ce qu'il y a de commun dans la formation et le développement de la philosophie écossaise du dernier siècle et les philosophies française et italienne du siècle présent. — La loi par laquelle l'esprit individuel s'élève de la sensation à la conception de l'objet idéal et de la vérité en soi est vérifiée par la comparaison des périodes similaires dans cette partie de l'histoire des systèmes qui regarde la doctrine de la connaissance, et réciproquement.. 319

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

Clichy. — Imp, M. Loignon, Paul Dupont et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.

ERRATA

PREMIER VOLUME

Page 34,	ligne 41,	au lieu de	Phylosophie, lisez Philosophie.
— 51,	— 21,	—	Chap. IV, lisez Chap. IV du vol. IV.
— 59,	— 4,	—	§ 46, lisez § 56.
— 100,	— 32,	—	48, 98, lisez 47, 197.
— 185,	— 27,	—	n° 120, lisez n° 130.
— 186,	— 9,	—	n° 130, lisez n° 140.
— 188,	— 29,	—	art. 3, lisez art. 2.
— 198,	— 9,	—	aggrégat, lisez agrégat.
— 211,	— 21,	—	n° 52, lisez n° 152.
— 223,	— 25,	—	page 179, lisez 277.
— 352,	— 36,	—	dessein, lisez terrain.
— 395,	— 21,	—	t. V, lisez t. II.
— 459,	— 41,	—	ou, lisez son.
— id.,	— id.,	—	1867, lisez 1858.
— 475,	— 11,	—	Lettre XI, p. 138, lisez Lettre X, page 158.
— id.,	— 27,	—	Lettre XI, lisez Lettre X.

DEUXIÈME VOLUME.

Page 161,	ligne 8,	au lieu de	p. 147, lisez p. 247.
—Ibidem,	— 18 et 19,	—	Philosophie de la révélation, lisez Protologie, tome II.
— 167,	— 12,	—	Les panthéistes modernes, lisez Les panthéistes anciens et modernes.
— 178,	— 35,	—	143, 150, 527 et 532 du vol. III, lisez 143, 150 du vol. II, 527 et 532 du vol. I.

BIBLIOGRAPHIE

DE LA

PHILOSOPHIE ITALIENNE DU XIX^e^ SIÈCLE (1)

I.

PHILOSOPHIE DES SENS.

GIOIA (Melchior).

Logique statistique, Milan, 1803.
Du Mérite et des Récompenses, Milan, 1818-1819.
Eléments de Philosophie à l'usage des écoles, Milan, 1818.
Idéologie, Milan, 1822.
Exercice logique sur les erreurs d'idéologie et de zoologie, Milan, 1823.
Philosophie de la Statistique, Milan, 1826.

ROMAGNOSI (Jean-Dominique).

Genèse du Droit pénal, Pavie, 1791.
Introduction à l'étude du Droit public universel, Parme, 1805.

(1) Nous avons généralement limité cette bibliographie aux ouvrages dogmatiques relatifs aux différentes écoles de la philosophie italienne, sans y comprendre les écrits historiques et les applications trop spéciales. Nous en donnons les titres traduits en français.

Essai philosophico-politique sur l'instruction publique, Milan, 1807.
De la constitution d'une monarchie nationale représentative, Philadelphie, 1815.
Principes de la science du Droit naturel, Milan, 1820.
De l'enseignement élémentaire des mathématiques, Milan, 1822.
Sur la saine raison (mente sana), Milan, 1827.
Ordre suprême de la science humaine (Economia, etc.), Milan, 1828.
Eloge historique sur Melchior Gioia, Milan, 1829.
La Morale des anciens, Milan, 1831.
La Logique de l'abbé Génovesi, avec des vues fondamentales sur l'art logique, Milan, 1832.
De la nature et des facteurs de la civilisation, Milan, 1832.

Cicognara (Léopold).

Raisonnements sur le beau, 1808; réimprimé à Pavie en 1825.

Borelli (Pascal).

Introduction à la philosophie naturelle de la pensée, ouvrage de M. Lallebasque (pseudonyme), Lugano, 1824.
Généalogie, de la pensée, id., Lugano, 1825.

Costa (Paul).

Manière de composer les idées et de les désigner par des mots précis, Florence, 1837, 3e édition.

Bufalini (Maurice).

Prolégomènes aux Institutions de pathologie analytique, Ier tome de l'ouvrage, Florence, 1846.
Discours sur la politique et la morale, Florence, Le Monnier, 1851.

II.

PHILOSOPHIE DE L'EXPÉRIENCE ET PHILOSOPHIE CRITIQUE.

GALLUPPI (Pascal).

Mémoire apologétique à l'occasion d'une discussion de théologie (opuscule), 1795.
De l'analyse et de la synthèse (opuscule), 1807.
Essai philosophique sur la critique de la connaissance, Naples, 1819-1832.
Lettres philosophiques sur les vicissitudes de la philosophie relativement aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes, jusqu'à Kant, Messine, 1827.
Eléments de philosophie, Messine, 1820-1827.
Introduction à l'étude de la philosophie à l'usage des jeunes gens, Naples, 1831.
Introduction aux leçons de logique et de métaphysique (discours d'ouverture), Naples, 1831.
Leçons de logique et de métaphysique (cours professé à l'université de Naples), Naples, 1832-1836.
Philosophie de la volonté, Naples, 1832-1840.
Considérations sur l'idéalisme transcendental et sur le rationalisme absolu (Mémoire présenté en 1829 à l'Institut de France, dont Galluppi était membre correspondant), Naples, 1841.
Histoire de la philosophie (le premier volume seul a paru), Naples, 1842.
Différents mémoires, articles et opuscules, et une traduction des Fragments de M. Cousin.

TESTA (Alphonse).

Philosophie du sentiment, 2 vol., Plaisance, 1830.
Philosophie de l'intelligence, Plaisance, 1836.
Le Nouvel Essai sur l'origine des idées de Rosmini (ouvrage de critique et de polémique), Plaisance, 1842.
Examen et discussion de la Critique de la Raison pure de Kant (en trois parties), Lugano et Plaisance, 1843-1849.

Di Grazia (Vincent).

Essai sur la réalité de la connaissance humaine, 4 vol., édition de Milan, 1847.

Tedeschi (Vincent).

Eléments de philosophie, Catane, 1832.

Cattara-Lettieri (Antoine).

Opuscules philosophiques, Messine, 1836-1839.
Dialogues philosophiques sur l'intuition, Messine, 1860.
Introduction à la philosophie morale et au droit rationnel, Messine, 1862.

Longo (Agatino).

Pensées philosophiques, Catane 1846.
Théorie de la connaissance et essai philosophique sur les origines des connaissances humaines, Catane, 1851.
Démonstration analytique des facultés de l'âme, Catane, 1852.
Différents mémoires et opuscules.

III.

ÉCLECTISME.

Poli (Balthazar).

Premiers Éléments de philosophie, Milan, 1833.
Suppléments au Manuel de l'histoire de la philosophie, par Tennemann.

Mancino (Salvator).

Eléments de philosophie, 1835-1836; la 13e édition est de 1857.

Bianchetti (Joseph).

Opuscules philosophiques et littéraires, Trévise, 1864-1866.

IV.

IDÉALISME ET ONTOLOGISME.

Rosmini (Antoine).

Essai sur le bonheur, Roveredo, 1822. (Réuni plus tard aux Opuscules philosophiques, sous le titre d'Essai sur l'Espérance.)
De l'éducation chrétienne, Venise, 1823.
Opuscules philosophiques, Milan, 1827-1828 ; 2 volumes, comprenant le *Galateo dei letterati*, un *Essai sur l'unité de l'éducation*, un *Essai sur l'Idylle*, un *Essai d'économie politique* et différents écrits de polémique contre Gioia et Foscolo.
Nouvel Essai sur l'origine des idées, 1re édition, Rome, 1830; 5e édition, Turin, 1855, en 3 volumes.
Rénovation de la philosophie italienne, ouvrage de polémique dirigé contre Mamiani, Milan, 1836.
Principes de la science morale et *Histoire comparée des systèmes relatifs au principe de la morale*, Milan, 1831 et 1837, d'abord séparés, ensuite réunis en un seul volume.
Anthropologie à l'usage de la morale, Novare, 1838, 1 vol.
La Société et sa fin, Milan, 1839.
Cause sommaire de la conservation et de la ruine des Etats, Milan, 1839.
Philosophie du droit, Milan, 1841, deux gros volumes.
Opuscules moraux, Milan, 1841.
Traité de la conscience morale, Milan, 1844, 1 vol.
Psychologie, Novare, 1846-1850, 2 vol.
Théodicée, 1 vol. divisé en 3 livres, dont les deux premiers furent d'abord insérés dans les Opuscules publiés à Milan en 1827-1828.
Les Cinq Plaies de la sainte Eglise, traité dédié au clergé catholique; La préface porte la date de 1832. La première édition est de 1848. 1 petit vol.

La Constitution selon la justice sociale, Florence, 1848, 1 petit vol.
Vincent Gioberti et le Panthéisme, 1848. La 3e édition est de Lucques, 1853; 1 petit vol.
Introduction à la philosophie, Casal, 1850, 1 vol.
Logique, Turin, 1854, 1 vol.
Du principe suprême de la méthodologie et de ses applications à l'éducation, Turin, 1857, 1 vol. en deux fascicules (œuvre posthume).
Exposition critique de la philosophie d'Aristote, Turin, 1858, 1 gros vol. (œuvre posthume).
Théosophie, Turin, 1859, 3 vol. La partie publiée de cette œuvre posthume comprend l'ontologie.
Correspondance, 2 vol., Turin, 1857.
Beaucoup d'articles et de petits écrits de polémique théologique et philosophique, entre autres sur Romagnosi, Lamennais et Benjamin Constant.
Un certain nombre de travaux inachevés et de dissertations inédites sur différents sujets.
Principes de philosophie à l'usage des initiés aux mathématiques, ouvrage de Valperga de Caluso, avec des notes par Rosmini.
Une correspondance volumineuse encore inédite.

MANZONI (Alexandre).

De l'invention, dialogue, dans les œuvres de Manzoni.
Des articles et des opuscules sur différents sujets de morale.

TOMMASÉO (Nicolas).

Exposition du système philosophique contenu dans le Nouvel Essai d'Antoine Rosmini, Turin, 1838.
Études philosophiques, 2 vol., Venise, 1840.

CAVOUR (Gustave).

Fragments philosophiques, Turin, 1841.

PESTALOZZA (Alexandre).

Eléments de philosophie, Milan (différentes éditions).
Défense des doctrines de Rosmini, Milan, 1853.

TARDITI (Jean-Michel).

Lettres d'un rosminien, Turin, 1841.

MONTI (Benoît).

Du fondement, de la marche et du système des connaissances humaines, Rome, 1841.

Bonghi (Roger).

Abrégé de logique, Milan, 1860.
Des dissertations historiques et dogmatiques dans les Actes de l'Académie de philosophie italienne. Gênes, 1852-1855.

Peyretti (Jean-Baptiste).

Eléments de philosophie à l'usage des écoles secondaires, Turin, 1857.
Essai de Logique générale et *Résumé de Logique générale*, Turin, 1859.

Paganini (Pagano).

Essai cosmologique sur l'espace (extrait du tome VI des Annales des universités toscanes), Pise, 1862.
Considérations sur les harmonies les plus profondes de la philosophie naturelle avec la philosophie surnaturelle, Pise, 1861.
De la nature des idées d'après Platon, Pise, 1863.

Garelli (Vincent).

Notes sur la philosophie morale, Gênes, 1852, et différents mémoires dans les Essais extraits des Actes de l'Académie de philosophie italienne.

Rayneri (Antoine).

Principes de méthodologie, Turin (ouvrage élémentaire).
De la pédagogie (ouvrage plus important, mais incomplet), Turin, 1859-1867.

Allievo (Joseph).

Essais philosophiques, Milan, 1866.
L'Hégélianisme, la science et la vie, Milan, 1868.

Minghetti (Marc).

La Philosophie de l'histoire, dialogue, Florence, 1852.

N. B. Tous ces écrits appartiennent plus ou moins directement à l'école de Rosmini.

TABLE DU SECOND VOLUME.

LIVRE IV. — MAMIANI.

CHAPITRE PREMIER

Biographie de M. Mamiani. — Sa famille. — Ses études au collége romain. — Son séjour en Toscane. — Sa collaboration à l'*Antologia* et ses rapports avec les écrivains qui fréquentaient le cabinet littéraire de J.-Pierre Vieusseux. — Son séjour et ses occupations à Turin. — Révolution romagnole en 1831. — Mamiani membre du gouvernement provisoire de Bologne et ministre de l'intérieur. — Capitulation d'Ancône. — Mamiani en prison à Venise. — Son exil et son séjour en France. — Son talent poétique. — Son influence dans l'émigration italienne. — Son écrit intitulé : *Notre Avis sur les affaires d'Italie* (1839). — Son retour en Italie, en 1846. — Mamiani à Rome en 1848. — Mamiani deux fois ministre de Pie IX. — Lettre de Mamiani à Gioberti sur la révolution mazzinienne de Rome. — Sa conduite à la Constituante romaine. — Mamiani à Gênes et à Turin. — Il devient ministre de l'instruction publique dans le cabinet présidé par M. de Cavour en 1860. — Son académie de philosophie italique.. 3

CHAPITRE II

Place de la philosophie de M. Mamiani dans le développement de l'idéalisme italien. — Phases par lesquelles est passée sa pensée. — Ouvrages dans lesquels elle est exposée : l'*Ontologie et la Méthode, les Dialogues de la science première, les Confessions d'un métaphysicien*. — Distinction établie par M. Mamiani entre la *philosophie naturelle* ou *du sens commun* et la *philosophie théorétique*. — Principes et méthodes de l'une et de l'autre. — Exposition de la philosophie théorétique contenue dans les *Confessions*. — Plan de cet ouvrage et esprit général de la philosophie de M. Mamiani. — Ontologie. — Préliminaires relatifs à la doctrine

de la connaissance; la perception et l'intellection; le sensible et l'idée; rapport de l'idée à la chose perçue et à l'objet intelligible; nature représentative de l'idée. — Son rapport à l'absolu. — Existence de l'absolu et sa démonstration. — Rapports entre le principe de l'idéalisme de M. Mamiani et celui des doctrines de Gioberti et de Rosmini. — Les *influx* divins dans l'humanité relativement au vrai, au beau, au bien et au saint. — Rapports des idées entre elles et avec le monde. — Passage de l'ontologie à la cosmologie; le bien et la nécessité de la création........ 23

CHAPITRE III

Cosmologie, sa méthode, son rapport à la Théodicée. — Puissance et sagesse divines. — La communication du bien est la raison et le but de la création. — Les conditions de cette communication établissent l'ordre de l'univers et la marche des êtres. — Le fini; analyse de sa nature et de ses caractères. — Activité et limitation. — Rapport du fini avec la multiplicité et la diversité. — Conséquences qui en dérivent pour son activité. — Son opposition à l'infini. — Nécessité du concours des finis pour leur développement. — Les sujets substantiels et la Monadologie de Leibnitz. — Modification des idées du philosophe allemand touchant l'effort permanent des monades et leur isolement. — Principes de l'identité et du changement des êtres finis. — Du semblable et du divers dans la création. — Importance du divers et ses rapports avec le possible et le compossible.— Comment il faut se représenter la variété et l'unité du monde. — Questions du mal et de l'optimisme. — Le mal métaphysique n'est pas entièrement négatif.. 67

CHAPITRE IV

Division des êtres finis : la Nature, la Vie, l'Esprit.— Sphères de la Nature : stellaire, éthérée, chimique. — Méthodes de la Nature. — Unité et variété. — Cosmologies qui exagèrent l'unité. — Impossibilité d'une science absolue *a priori* de toute la Nature. — Première manifestation de la Finalité avec la Vie. — Correspondance entre la Vie, l'Individualité et la Finalité. — Définition de la Vie; analyse de cette définition. — La vie et l'organisation. — Différence et accord entre elles. — Principes de la vie végétative et de la vie animale; monades et âmes sensitives. — Le principe de la vie rationnelle ou l'esprit. — Unité substantielle et puissance multiple de l'esprit. — Sa suépriorité sur les principes antérieurs. — L'esprit de l'homme est fin en soi, et tout le reste est fin relative ou moyen par rapport à lui. — Vision de l'absolu. — La communication du bien se réalise; le but de la création est atteint..................... 85

CHAPITRE V

Théorie du progrès; définition générale; analyse de cette définition. — Possibilité et nécessité du progrès dans l'univers. — Dans quelles sphères de l'existence il s'accomplit. — La vie et le principe de la vie en son sujet. — Comment les forces inorganiques y participent indirectement.

— La nécessité du progrès indéfini fondée *a priori* sur la bonté de Dieu, le but de la création, la nature du fini et son rapport à l'infini. — Impuissance des preuves expérimentales à donner le même résultat, et leur valeur lorsqu'on les subordonne aux preuves rationnelles. — Importance et rôle spécial des êtres rationnels dans la réalisation du progrès. — Immortalité de l'âme et de l'espèce humaine. — Limitation du progrès sur la terre, — Progrès social. — Théorie de M. Mamiani sur l'*unité organique de l'humanité*. — Éléments de la civilisation, rapport de leur développement avec la formation et le perfectionnement de l'unité organique de l'humanité. — Lois qui président à cette formation et à ce perfectionnement. — Philosophes italiens qui ont précédé M. Mamiani dans la recherche des lois de l'histoire : Vico, Stellini, Romagnosi.......... 105

CHAPITRE VI

Opinions des penseurs laïques et rationalistes italiens sur les rapports de l'Église et de l'État; Gioia et Romagnosi. — Programme sur la réforme du catholicisme contenu dans une œuvre posthume de Gioberti. — Écrit du professeur Bertini sur la question religieuse. — Idées de M. Mamiani sur le même sujet; son livre intitulé : *Renaissance catholique*; Rome nouvelle; idéal du catholicisme transformé par la liberté et le progrès. — Influence pratique de l'idéalisme italien dans la question des rapports de l'Église et de l'État; projets de loi de 1861 et de 1867. — Caractères qui rattachent les tendances pratiques de l'idéalisme italien à ses tendances spéculatives.. 129

LIVRE V. — DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE GIOBERTI.

Hégéliens, Sceptiques, Scolastiques.

CHAPITRE PREMIER

Dernière philosophie de Gioberti; elle peut être considérée comme une transition entre l'idéalisme italien et le développement de la philosophie hégélienne en Italie. — Analyse des doctrines contenues dans les œuvres posthumes de Gioberti sur l'idée et l'objet de la philosophie, sur la connaissance de ses éléments, sur la dialectique et la création. — Nouveau rapport établi par Gioberti entre la philosophie et la religion, dans sa *Protologie;* son rationalisme. — Nouveau rapport établi dans le même ouvrage entre la connaissance du sensible et celle de l'intelligible. — Nouvelle manière dont il détermine et unit l'intuition, la réflexion et le langage. — Origine du langage et révélation........................... 143

CHAPITRE II

Nouvelles spéculations de Gioberti sur la création. — L'infini actuel, l'infini potentiel et les choses finies. — En quel sens le monde est en Dieu et n'est pas Dieu. — Vie intérieure et personnalité divines. — Rapports de ressemblance et de différence entre la dernière philosophie de Gioberti et

l'Hégélianisme.— Gioberti prend une position intermédiaire entre le Christianisme et Hégel, moyennant un nouveau développement du platonisme. — Interprétation, coordination et application de la *mimésis* et de la *métexis* platoniciennes. — Leur conciliation avec la création. — La dialectique hégélienne et la dialectique suivant Gioberti. — Limites du rationalisme de ce dernier. — Rapports qui existent entre ses idées et celles de Pomponat et du cardinal Cusa sur les miracles et les mystéres de la religion chrétienne 163

CHAPITRE III

L'hégélianisme en Italie. — Ses rapports avec la dernière forme de la philosophie de Gioberti. — M. Bertrando Spaventa. — Ses écrits sur la philosophie italienne et sur Gioberti. — Méthode historique de M. Spaventa; le *processus* de l'idée hégélienne et l'histoire de la philosophie. — Manière de voir de M. Spaventa sur la marche et le résultat de la philosophie du dix-neuvième siècle. — Gioberti selon M. Spaventa et le vrai Gioberti. — L'histoire de la philosophie doit servir de contre-épreuve aux hypothèses des systèmes, et, par conséquent, être exposée avec une méthode indépendante de ces hypothèses.................................... 193

CHAPITRE IV

L'hégélianisme en Italie (suite et fin). — Travaux de M. Véra. — Sa manière d'expliquer la création d'après Hégel. — Réflexions critiques sur ce point capital de la doctrine hégélienne et défense du théisme. — Différence entre l'idéalisme absolu et l'idéalisme tempéré, dans la question des rapports de Dieu et du monde, et relativement à la manière dont l'esprit humain conçoit l'action créatrice. — La méthode de l'idéalisme absolu et les jugements analytiques. — Rapports de l'idéalisme italien avec cette méthode et ces jugements. — Philosophes et écrivains de l'école hégélienne; la marquise Florenzi, les professeurs de Meis, de Santis et Fiorentino 207

CHAPITRE V

Scepticisme critique. — Caractères communs des philosophes qui appartiennent à ce groupe. — Ils se rattachent, par des tendances sociales, aux philosophes français du dix-huitième siècle. — M. Joseph Ferrari. — Son livre sur la *Philosophie de la révolution*. — L'idée du mouvement et celle du contraste dans le mouvement dominent sa doctrine philosophique et sa méthode. — Sa manière de voir sur les contradictions : il admet qu'elles sont sans nombre, font partie de l'essence des choses et sont à jamais insolubles. — Différence profonde entre cette opinion et les théories de Kant sur les antinomies de la raison, et de Hégel sur les contradictions et leur conciliation. — Idées de M. Ferrari sur les rapports de la Logique et de la Nature, de la raison et de l'expérience, sur la valeur et les limites de la connaissance, sur la révélation naturelle. — Le résultat spéculatif de la philosophie de M. Ferrari est une sorte de

Naturalisme phénoménal. — Ses idées sur le mouvement et les oppositions des sociétés politiques. — Ses rapports scientifiques avec les idéalistes italiens.. 229

CHAPITRE VI

Scepticisme critique (suite). — M. Ausonio Franchi.— Faits biographiques. — Ses ouvrages. — Sa Revue philosophique intitulée : *La Ragione* (1853-1857). — Direction politique de sa pensée et de ses écrits. — Ses rapports avec les écrivains français et allemands de l'école socialiste. — Caractère de ses polémiques avec les philosophes italiens et notamment avec les idéalistes, qu'il combat autant que les orthodoxes et les théologiens. — Idée de son livre intitulé : *Philosophie des écoles italiennes*, et de son ouvrage sur le *Sentiment*. — Le scepticisme critique enté sur l'empirisme et un naturalisme phénoménal sont la double forme des doctrines spéculatives de M. Franchi. — Réflexions sur son livre intitulé : *La Religión* du dix-neuvième siècle, et sur la religion de l'humanité professée par l'auteur. — Distinction à faire entre le sentiment et l'idée de l'infini, la religion naturelle et les religions positives ; insuffisance de l'*humanisme* ou religion de l'humanité.. 251

CHAPITRE VII

Philosophie critique et mysticisme de M. Mazzarella. — Ses rapports avec Ferrari et Franchi. — Son livre sur la *Critique de la Science*. — Sa manière d'entendre et de poser le problème critique. — Sa solution mystique. — Réflexions sur les reproches qu'il adresse à Kant. — Philosophie chrétienne de M. Conti. — Ses rapports avec les doctrines des philosophes précédents ; son opposition au scepticisme et à l'idéalisme. — Sa manière d'entendre la conscience ou la connaissance naturelle et primitive, et relations qu'il établit entre cette connaissance, le sens commun et les traditions philosophique et religieuse. — Sa doctrine sur les criterium de la certitude. — Sa manière d'envisager l'histoire de la philosophie. — Écrivains et savants qui s'efforcent d'appliquer la méthode historique et expérimentale aux études philosophiques. — Tendances au positivisme et au naturalisme. — Villari, Tommasi, Moleschott....... 271

CHAPITRE VIII

L'école théologique, différences qui la séparent des écoles idéalistes et particulièrement de l'école idéaliste italienne. — Rapport de l'école théologique avec l'autorité ecclésiastique et avec Rome. — Mouvement imprimé à cette école par De Bonald, De Maistre et La Mennais. — Ses représentants espagnols, Donoso Cortès et Balmès. — Le père Ventura, sa place et son rôle dans cette école. — Notice biographique. — Ses rapports avec La Mennais. — Ses rapports avec Pie IX et son rôle politique à Rome. — Ses discours pour la mort d'O' Connell et les victimes de la révolution de Vienne de 1848. — Contradiction entre son libéralisme démocratique et les principes de sa philosophie. — Ses ouvrages. — Idées

Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire, Paris, 1843.
Histoire de la raison d'État, Paris, 1860.
D'autres ouvrages appartenant plutôt à l'histoire qu'à la philosophie.
Deux articles sur la philosophie catholique dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1844.

FRANCHI (Ausonio).

La Philosophie des écoles italiennes, Florence, 1863, 2e édition. La 1re est de 1852 (Capolago), 1 vol.
Addition au livre la Philosophie des écoles italiennes, Gênes, 1853, 1 petit vol.
La Religion du dix-neuvième siècle, Lausanne, 1853, 1 vol.
Le Sentiment, études philosophiques et religieuses, 2e édition, Turin, 1854, 1 vol.
Le Rationalisme du peuple, Genève, 1856.
Conférences (Letture) sur l'histoire de la philosophie moderne, Milan, 1863, 2 vol.
La Raison (Revue hebdomadaire formant plusieurs volumes).
Le Dix-neuvième Siècle (autre Revue, plusieurs fascicules).
Différents discours d'ouverture, articles, traductions, etc.

MAZZARELLA (Bonaventure).

Critique de la science, Gênes, 1860, 1 vol.
De la critique, Gènes, 1867-1868, 2 vol.

VII.

ÉCOLE THÉOLOGIQUE ET SCOLASTIQUE

VENTURA (Joachim).

De methodo philosophandi, Rome, 1828.
La Raison philosophique et la raison catholique, Paris, 1854.
La Tradition et les semi-pélagiens de la philosophie, Paris, 1854.

De la vraie et de la fausse philosophie, Paris, 1852.
Essai sur l'origine des idées, Paris, 1854.
Le Pouvoir politique chrétien, Paris, 1857.
Essai sur le pouvoir public, Paris, 1859.
La Philosophie chrétienne, Paris, 1861.
Beaucoup d'ouvrages oratoires, politiques ou religieux. (Les livres ci-dessus ont été écrits en français et traduits en italien.)

LIBERATORE (Matthieu).

Institutiones philosophicæ, Naples, 1851.
Traité de la connaissance intellectuelle (en italien), Naples, 1855, 2 vol.
Ethica et jus naturale, Naples, 1858.
Compendium logicæ et metaphysicæ, Rome, 1868.

TAPPARELLI D'AZEGLIO (Prosper).

Examen critique des gouvernements représentatifs de la société moderne, Rome, 1854, 2 vol.
Essai théorique de droit naturel fondé sur l'expérience, Rome, 1855, 2 vol.

D'ONDES REGGIO (Vito).

Sur la nécessité de restaurer les principes philosophiques et spécialement ceux de la morale et de la politique. Palerme, 1861 (opuscule).

CLICHY. — Impr. M. LOIGNON, P. DUPONT et Cᵉ, rue du Bac-d'Asnières, 12.